د. أبو بكر ابراهيم التلوع

الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي





منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي







الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي



الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي

د. أبو بكر ابراهيم التلوع
أستاذ مشارك
كلية التربية والآداب



رقم الإيداع 1619 / 94
دار الكتب الوطنية ـ بنغازي



منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

إلى روحه الطاهرة، إلى والدي العزيز رحمه الله.



المقــدمة

نقدم في هذا الكتاب عرضاً لأهم التيارات والمذاهب الأخلاقية التي برزت في التراث الفلسفي على مر العصور، وذلك لما للأخلاق من أهمية في حياة الإنسان ووجوده، فالأخلاق تميز الكائن البشري عن بقية الكائنات. ولقد تعمدنا التفسير والتوضيح في هذا العرض ثم التعليق على كل الأفكار التي تمثل الاتجاهات الرئيسية حتى يمكن للقارىء أن يتعرف على حقيقة هذه المبادىء الأساسية وما يترتب عليها من نتائج في الأفعال والسلوك. وقد حاولنا أن نقدم هذا الكتاب في شكل وترتيب يتناسب وحاجات طلاب الجامعة في كليات الآداب والتربية. آملين أن يجدوا فيه ما يفيدهم ويعينهم على فهم بعض الأفكار والقضايا المتعلقة بالسلوك الإنساني في مجال علم الأخلاق. لقد تعددت الآراء والأفعال وتنوعت إلى حد التناقض بسبب التعدد والاختلاف في النظريات والمذاهب الأخلاقية. فأصبح الإنسان حائراً قلقاً في اختيار الأفضل منها الذي يؤدي حقاً إلى اكتساب الفضيلة والسعادة. لذا فإننا نجد الفلاسفة والمفكرين السابقين عملوا على تحديد هوية وطبيعة الأخلاق النظرية والعملية حيث جعلوا من الأخلاق علماً يختص بالكائن العاقل دون غيره. فالأخلاق كما يقول أرسطو تتعلق بتلك الملكة العاقلة التي تميز الكائن العاقل عن غيره من الموجودات. وبالتالي فإن الفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يكون أساسه الحكمة العقلية والتدبر والروية. والأخلاق، بصفة عامة، تهدف إلى تحقيق الفضيلة والسعادة على المستوى الفردي والاجتماعي. إن علم الأخلاق في الواقع هو العلم الذي يبين لنا تلك المبادىء والقيم السلوكية التي ينبغي للإنسان الاستناد إليها في اختيار أفعاله

وسلوكه. فهو من ناحية بحث في المعايير والأحكام التي يمكن أن تقود الإنسان إلى الخير والفضيلة. ومن ناحية أخرى يدعو إلى ممارسة هذه القيم الأخلاقية الفاضلة في الحياة الواقعية. فالأخلاق ليست علماً نظرياً مجرداً مثل الرياضيات التي تهتم بموضوعات مجردة. كما أنها ليست ميتافيزيقا تبحث في ما وراء الحس والواقع. وإنما هي في أساسها تجعل من الإنسان وسلوكه وأفعاله موضوعاً عملياً واقعياً للبحث والدراسة. فالبحث في المعايير والمبادىء قد يتخذ الشكل النظري ولكن الهدف والغاية من ذلك هو الواقع العملي للسلوك الإنساني. ولذلك فإن الإحاطة بهذا العلم في شكله النظري فحسب، لا يؤدي إلى اكتساب الفضيلة والشخصية الأخلاقية. فالعلم شرط ضروري لتحقيق الفضيلة في النفس البشرية بيد أنه شرط غير كافٍ.

فالفضيلة لا تتحقق إلاّ بالعلم والممارسة في الحياة طبقاً لتلك المبادىء والقيم التي يكشف عنها ذلك العلم، وكما قيل قديماً فإن العلم فضيلة ولكنه ليس كل الفضيلة.

فكم من عالم ومنظّر اختلف سلوكه عن علمه، وعمله عن قوله. فالعلم بالمبادىء والقيم إذاً لا تعني بالضرورة العمل بمقتضاها والتحلي بها في الحياة. إن ما نؤكد عليه في هذا الخصوص هو أن علم الأخلاق مجال يبحث في تحديد القيم والمبادىء والأصول السلوكية التي تؤدي إلى تحقيق الفضيلة والسعادة البشرية وعليه فإننا نجد المذاهب الأخلاقية على اختلاف اتجاهاتها تؤكد على وجود مثل تلك المبادىء التي يمكن أن تجسد الفضيلة والسعادة. ولم تختلف هذه المذاهب إلا في تفسير هذه المبادىء والقيم بالنسبة للإنسان وأفعاله. فقد ذهب الفلاسفة إلى التأكيد على حب الذات والمصلحة الشخصية بوصفهما مبدأ أسمى للفضيلة والقيم الأخلاقية. في حين يعتقد غيرهم بأن الفضيلة والسعادة تكمن في تحقيق أكبر قدر من اللذة والاستمتاع. ولذلك ينصح هؤلاء بإشباع الشهوات والغرائز الطبيعية المادية، إلا أن هناك قسماً آخر من الفكريين الذين رأوا أن الإنسان وما ينطوي عليه من عناصر روحية وعقلية أسمى من أن يكون مجرد شهوات وقوى مادية تطمح

لنيل اللذة وإشباع رغباتها. إن هذه الشهوات في الواقع لا تكون إلا جزءاً واحداً من الطبيعية الشكلية للإنسان بل إنها تمثل الجزء الأدنى منها. ونظراً لأن الروح أو العقل هو ما يكون جوهر الإنسان ويميزه عن غيره من الكائنات فإن السعادة الحقيقية التي تناسب ماهيته تتمثل في كل ما يتعلق بالعقل والروح من قيم وأفعال. فالسعيد إذاً هو من تطابق عمله مع عقله. فالفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يستند إلى الشورى العقلية والمعرفة الصادقة لحقائق الأمور.

إن هدف المبادىء الأخلاقية على المستوى الاجتماعي هو تنظيم سلوك الأفراد وحل مشكلاتهم السلوكية تجاه بعضهم البعض. وأن أية مبادىء لا تساهم في خلق هذا الوئام بين أفراد المجتمع لن يكتب لها النجاح والبقاء. فالمبادىء إذاً لا بد أن تنال اعتراف واحترام أعضاء المجتمع بغض النظر عن مصدر هذه المبادىء سواء أكان مصدرها العرف أو الدين، أو الفرد وهذا ما فعله بعض المفسرين عندما أكدوا على أن الأخلاق ظاهرة اجتماعية ليس لها وجود خارج الجماعة. وبذلك أخضع هؤلاء الدراسات الأخلاقية إلى نفس المناهج وطرق البحث المستخدمة في علم الاجتماع وقد تمثل هذا الاتجاه في المدرسة الوضعية الاجتماعية التي سنعرض لها فيما بعد.

لقد قسمنا الكتاب إلى ستة أبواب رئيسية قُسِّمت إلى فصول جزئية أخرى تتناول جميعها موضوع الكتاب بشكل مباشر. ففي الباب الأول حاولنا أن نقدم للقارىء مقدمة عامة عن الأخلاق تشمل ماهية هذا العلم والتعريف به ثم قيمته بين العلوم المختلفة الأخرى. إلى جانب ذلك استعرضنا بعض المحاولات النظرية القديمة في الفكر اليوناني التي تمثل الأساس الفلسفي الذي تستند إليه معظم النظريات اللاحقة. وقد تمثلت هذه المحاولات في تلك الآراء التي برزت لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى جانب بعض المدارس الفلسفية الأخرى.

وفي الباب الثاني حاولنا أن نركز على بعض الأفكار والآراء الأخلاقية التي ظهرت في العصور الوسطى. ويمثل ذلك الاتجاه المسيحي والاتجاه

الإسلامي. وقد اخترنا من الاتجاه الأول مفكرين هما توماس الأكويني والقديس أوغسطين اللذان يعدان من أشهر فلاسفة الفكر المسيحي الفلسفي في ذلك الوقت. أما الفكر الإسلامي فيمثله ابن مسكويه وأبو حامد الغزالي.

الباب الثالث يتعلق بالأخلاق في العصور الحديثة ورغم أننا قد لا نجد من الآراء والأفكار ما يعبر عن دراسة جادة لموضوع الأخلاق في هذه الفترة لكننا قلما نجد مفكرا حديثاً لم يتناول ذلك في أبحاثه وتحليلاته. فقد تعرضنا في حديثنا عن الأخلاق في هذه الفترة إلى بعض المحاولات العامة، ثم اخترنا بعض النماذج الرئيسية التي تمثل أشهر المفكرين في ذلك الوقت مثل ديكارت وهيوم.

أما دراستنا للاتجاهات النفعية فإنها تقدم في الباب الرابع. وفيه نتناول أولاً المنفعة الذاتية عند هوبز، ثم نظرية المنفعة عند جيرمي بنتام وأخيراً نقدم المنفعة العامة كما قدمها مل.

ونقدم في الباب الخامس نظرية الحس الأخلاقي التي تشتمل على مبدأ الحس العام وفلسفة الضمير من ناحية، ثم أخلاق الواجب لدى كانط والأخلاق الاجتماعية من ناحية أخرى.

أما في الباب السادس والأخير فقد تناولنا فيه الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة. وقد تمثلت هذه الآراء في النفعية المثالية عند مور وأخلاق العاطفة عند أير وستيفنسن.

وقد آثرنا أن نتناول هذه الآراء والنظريات بعرض أفكارها ومبادئها الرئيسية كما هي مقدمة من قبل أنصارها، ثم بعد ذلك نختم كل فصل بتعليق نقدم فيه للقارىء وجهة نظرنا حول ما تقدم من الآراء والأفكار.

وفي ختام هذه المقدمة أود أن أقدم جزيل الشكر إلى الدكتور عبد المطلوب الطبولي الذي تكرم بمراجعة هذه المخطوطة لغوياً في صورتها الأولى وإلى كل من ساهم معنا في إنجاز هذا العمل وإخراجه في هذه الصورة. وما توفيقي إلا بالله.

الباب الأول
الأخلاق في الفكر اليوناني



الفصل الأول
مقدمة في علم الأخلاق

ماهية علم الأخلاق

إن علم الأخلاق ينقسم في مجمله إلى قسمين: الأبحاث النظرية والدراسات العقلية المجردة من ناحية والتطبيقات العملية الواقعية لتلك الأبحاث والدراسات النظرية من ناحية أخرى: ففي القسم الأول يكون الهدف تحديد طبيعة القيم والمبادىء والمعايير التي تحكم السلوك البشري والبرهنة على صدق وصحة هذه القضايا. في حين أن القسم الثاني يرمي إلى الإجابة عن الأسئلة العملية المتعلقة بفعل الخير والفضيلة وتأدية الواجب نحو الآخرين على ما ينبغي أن يكون. وبذلك تتناول الأخلاق العملية ماذا ينبغي أن أفعل؟ وماذا يجب علي أن أعمل؟ إن هذه الأسئلة وما شابهها تتعلق باتخاذ القرارات والتعبيرات والاختيارات المتعلقة بالمبادىء الأخلاقية. وإذا وجهت هذه القرارات إلى فرد ما فإنها تكون في صورة أوامر أو نصائح. فالفلسفة الأخلاقية في أساسها علم عملي تطبيقي. فهي علم من حيث إنها دراسة منظمة تهدف إلى تكوين المعرفة ثم إنها تطبيق عملي لأن الهدف هو المعرفة العملية التي تتعلق بمعرفة ماذا أو كيف نعمل بدلاً من المعرفة النظرية لطبيعة القيم والمصطلحات الأخلاقية.

إن كلمة الأدب أو الأخلاق مستنبطة من معنى العادات والسلوك والقيم. إلا أن وظيفة الفيلسوف الأخلاقي لا تكمن في وصف أو تفسير العادات والسلوك البشري. إن ذلك هدف عالم النفس والأنتروبولوجي وعالم الاجتماع. أما الفيلسوف الأخلاقي فإنه يهدف إلى غرض آخر مختلف. إنه أولاً يجيب عن الأسئلة العملية التي تحدد طبيعة القيم والفضائل. وثانياً يقيم

الأفعال ويصدر الأحكام حول العادات والسلوك بصفة عامة عن طريق المعايير والمبادىء الأخلاقية. فهو لا يدعى أن يخبرنا ماذا سيعمل الفرد تجاه موقف معين، ولكن يخبرنا بأن ما يفعله يكون خيراً أو شراً. فالنوع الثاني من هذه الأهداف يبدو أنه أقرب إلى الأخلاق النظرية. إلا أن معظم الفلاسفة الأخلاقيين ينظرون إلى المسائل الأخلاقية النظرية على أنها مدعمة للأخلاق العملية فهم يفترضون أن قولهم على الرجل خيّراً أو شريراً يعني أنه ينبغي لنا أن نفعل أو لا نفعل ذلك وأننا نستحسن أو نستهجن مثل تلك الأفعال العملية. فالوظيفة الأساسية لعلم الأخلاق إذاً بما في ذلك القسم النظري لا تكمن في معرفة الخير والفضيلة فحسب، بل تمتد إلى محاولة جعل الناس أخياراً وسعداء. ومنذ زمن سقراط إلى يومنا هذا فإن الهدف الرئيسي للأخلاق هو أن نتعلم كيف نعيش وكيف نعمل كما ينبغي. ولذلك فإن هدف الأخلاق كما يراه البعض هو الحياة الخيرة السعيدة. والفيلسوف الأخلاقي يمكن أن يوضح لنا الصورة المثلى التي عن طريقها نحقق الحياة السعيدة الفاضلة. وبذلك تعددت المدارس والمذاهب في التراث الأخلاقي والفلسفي بحثاً عن المناهج والمعايير التي تحقق ذلك الهدف للإنسان. إن المشكلات الأخلاقية في الواقع متعددة ومتنوعة في موضوعاتها وأشكالها وقد تتفاوت أيضاً فيما بينها من حيث القيمة والأهمية، فمن بين هذه القضايا ما يتعلق بالإجابة عن ماهية وطبيعة الحياة الخيرة. وقد تكون الإجابة متمثلة في إبراز مبدأ أخلاقي معين. فالبعض يرى أن الحياة الخيرة حياة البساطة والطمأنينة والهدوء، في حين يعتقد الآخرون بأنها تكمن في اللذة والاستمتاع. ومنهم من وجدها في المشاركة الفاعلة في تحقيق سعادة ورفاهية المجتمع. وربما لا يوجد مبدأ واحد مطلق ومحدد يجيب عن هذا التساؤل بل هناك العديد من أنواع الحياة الخيرة التي تختلف باختلاف المجتمعات والأفراد كما يقول أصحاب الاتجاه الاجتماعي. وقد يتناول المرء هذه المسائل من وجهة نظر أخرى حيث يحاول أن يكتشف الاختيار الصحيح. وبالتالي لا بد من معرفة ذلك الشيء الذي يجعل الاختيار أو الفعل سلوكاً صحيحاً. هل هناك معيار واحد. أم أن

هناك معايير متعددة يمكن عن طريقها أن نقيس الأفعال والاختبارات؟ وقد توجد هذه المبادىء في إطار موضوعي يمكن لكل فرد إدراكه وتمييزه. وقد يكون المعيار ذاتياً وخاصاً بكل فرد، وبذلك تختلف المعايير والأحكام من مكان إلى آخر. وفي كل هذه الأحوال والإجابات فإن موضوع البحث هو محاولة الاهتداء إلى الكشف عن المعايير والمبادىء. وقد كانت مشكلة المعيار موضوع اهتمام كل الفلاسفة والأخلاقيين على مر العصور. ومهما يكن الحال فإن كل معيار أو مبدأ يمكن اعتماده أو قبوله لا بد أن يكون إجابة كاملة لكل المشاكل الأنسانية. وهذا لا يعني بالطبع كل مشاكل الحياة. إن ما نعنيه هو مشاكل الحياة الأخلاقية فحسب. ولكن ما نوع هذه المشاكل الأخلاقية؟ إن هناك عدداً هائلاً من المشاكل في هذا المجال. فالأخلاق تتعلق أساساً بالآداب وبالتحديد هي فلسفة الآداب، أو التفكير الفلسفي حول مشكلات وأحكام الآداب. ولكي تحدد طبيعة هذه المشاكل وما يمكن أن يناسبها من حلول لا بد لنا أن نعرف أولاً طبيعة الآداب، ما تحتويه وما لا تحتويه من مشاكل، وهذه قضية مجال الآداب.

ففي مجال البحث نستطيع أن نميز بين ثلاثة أنواع من التفكير تتعلق كلها بالآداب. أولاً: نجد البحث التجريبي الوصفي تاريخياً وعلمياً كما هو الحال في الأنثروبولوجيا، التاريخ، علم النفس، وعلم الاجتماع، ويكون الهدف في هذه الدراسة وصف أو شرح الظاهرة الأخلاقية أو صياغة نظرية حول الطبيعة البشرية التي تجيب عن بعض المسائل الأخلاقية. ثانياً: التفكير المعياري الذي يمكن أن يحدد الحب والخير وبقية القيم الأخلاقية. وفي ضوء هذه الدراسة يصدر الفرد أحكامه المؤسسة على أدلة ومبادىء قطعية. ثالثاً: ذلك الاتجاه التحليلي النقدي أو ما يسمى بما وراء الأخلاق (Meta-Ethics). إن مثل هذا التفكير يتجاوز المسائل الاختبارية والعملية إلى ما وراء عملية إصدار الحكم الأخلاقي أو صياغة القاعدة الأخلاقية. ففي مثل هذه الأحوال يحاول المفكر أن يبرهن ويدلل على صدق القضايا والمبادىء المستخدمة في ذلك العلم. من هنا فإن البحث في هذا القسم يبقى متعلقاً

بطبيعة الأخلاق النظرية الميتافيزيقية دون التعرض لما ذكر من مسائل في الحالتين الأولى والثانية[1].

إذن لكي نكتشف الحل لمشكلة وطبيعة المبادىء الأخلاقية يجب أن تكون لدينا طريقة لتمييز الخير الأخلاقي من الشر والحق من الباطل. ولكي نقدم الحل بالنسبة للمجال الأخلاقي لا بد لنا أن نعرف الظروف التي تمكننا من الحديث عما هو أخلاقي بالدرجة الأولى. فالابن الذي يكرس حياته لإنقاذ والديه من المرض والفقر يكون قد اتخذ القرار الذي يقع في مجال الأخلاق. والبطل الذي يضحي بكل ما لديه في سبيل إنقاذ غيره من الموت والهلاك لا شك أنه يسجل عملاً فاضلاً يدخل في إطار الأخلاق العملية. أما أن يختار الفرد ماذا سيأكل في وجبة الغداء أو الفطور فإنه اختيار يقع خارج إطار ومجال الأخلاق. ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في مثل هذه الظروف هو هل كل أفعال الإنسان تكون أخلاقية؟ ومتى تكون كذلك؟ وهل هناك أشياء أخرى بالإضافة إلى تلك الأفعال يمكن أن تكون أخلاقية؟ وهل هناك أخلاق خاصة بالحيوان؟ وكما يبدو فإنه من الصعب أن تحدد مجال الأخلاق قبل أن تحل مشكلة المعايير الأخلاقية المشار إليها سابقاً. فنحن لا نستطيع أن نعرف بالتأكيد ما هو أخلاقي حتى نعرف مسبقاً كيف نفرق بن الخير الأخلاقي والشر. فالمبدأ الذي يعرف الخير الأخلاقي والحق يحدد أيضاً الظاهرة والمشكلة التي تقع في إطار الأخلاق. من هنا نجد تعريف الأخلاق يعتمد على تعريف الحق والباطل والخير والشر ولذلك فإن مشكلة المجال في الأخلاق تتبع مشكلة المبدأ أو المعيار الأخلاقي فلو فرضنا أن شخصاً ما اعتقد أن الحق ما اتفق مع الإرادة الألهية ومقتضى الشرع، فإن الصدق يكون فعلاً مهماً من الناحية الأخلاقية لأن الشرع يحرم تزوير الحقائق والأحداث ويلزمنا بقول الحق. وقد يعتقد إنسان آخر أن الحق ما يحقق نوعاً من اللذة أو المنفعة ويجنبنا الألم والضرر.

---

(1) William Frankena, Ethics (Printice-Hall, Inc. N.Y. 1963) P.4.

بهذا يكون الكذب الذي يحقق نوعاً من اللذة أو المنفعة واقع في إطار الأخلاق بالنسبة لذلك الفرد. إن هذين الشخصين يختلفان في تعريفهما للأخلاق. وهذا يعود إلى تعريفهما للحق والخير. فالأول يؤكد أن الكذب فعل باطل في كل الظروف. في حين أن الثاني يرى أن الكذب حق (إذا حقق لذة) ويكون باطلاً (إذا أدى إلى الألم). من هنا نجد المفكرين والفلاسفة على مر التاريخ عملوا على تنظيم هذا الميدان في نسق فكري ومنهجي وبدلوا الجهد الكبير لصياغة أساليبه وقيمه في صورة قوانين ومبادىء محددة تسهل على الإنسان تحديد مشكلاته وحلها. وبالتالي تنظيم حياته اليومية. وعن طريق هذه الجهود اعتقد البعض أنه نجح في وضع منهج للأخلاق يميز بين الخير والشر وبين الحق والباطل. وفوق ذلك كله يقود إلى الحياة الكريمة السعيدة. والتاريخ الأخلاقي خير دليل على وجود مثل هذه المحاولات التي ألفت فيما بعد تاريخ علم الأخلاق. فظهرت مذاهب السعادة عند اليونان وأخلاق المنفعة. وأخلاق الواجب وأخلاق العاطفة وغيرها من المبادىء والاتجاهات الكثيرة التي تحدد طبيعة وماهية علم الأخلاق.

تعريف علم الأخلاق:

إن كلمة أخلاق في الواقع مرتبطة بالسلوك الإنساني بصفة عامة. وهي عبارة تحمل في مضمونها عادات وقيماً وأفعالاً معينة ينبغي للإنسان التحلي بما في حياته. وإن لفظ (أخلاق) يعتبر جمعاً لكلمة خلق التي تعني العادة والتكرار لفعل معين. فالإنسان الذي على خلق ما يتصف بسلوك ثابت في حياته اليومية. ولذلك يقال أن كلمة الخلق مأخوذة من الخلاقة بمعنى «المرانة على الشيء حتى يصبح عادة لمن يزاوله»[1]. وقد استعملت كلمة الخلق في اللغة أيضاً بمعنى «السجية والطبع والسعادة والدين والمروءة»[2] كما

---

(1) أبو بكر ذكرى، مدخل إلى فلسفة الأخلاق (مطبعة دار التأليف، مصر، 1968) ص 5.
(2) محمد أمين زين الدين، الأخلاق عند الإمام الصادق (دار الكتاب الإسلامي..... 1979) ص 93.

يرى البعض أن الخلق ملكة من ملكات النفس يصدر عنها أفعال الإنسان دون إمعان أو تفكير أو روية. وقد عرفه آخرون بأنه «علم ما ينبغي للإنسان أن يكون بواسطة ما هو كائن»[1] وعلم الأخلاق أيضاً هو ذلك العلم الذي يبحث في: (1) إرشادات للسلوك ـ (2) وإصدار أحكام أخلاقية»[2]. وقد حاول علماء التحليل النفسي أن يعرفوا الأخلاق من زاوية التحليل النفسي. لذلك راؤا أن الأخلاق «تعبير عن متطلبات الذات العليا». إلا أن هذا التعريف لا يوضح الكثير حيث إن الذات المثالية أو العليا لها متطلبات كثيرة ومنها ما هو غير أخلاقي. فأي من هذه المتطلبات تكون أخلاقية؟ فالأخلاق إذن لا تتساوى في تعريفها مع متطلبات الذات العليا. ونظراً لارتباط الأخلاق بالحق والباطل اتجه بعض المفكرين إلى صياغة تعريف علم الأخلاق في ضوء طبيعة الحق والباطل. وفي الواقع إن هذا التعريف يكون ضيقاً جداً. حيث إن الأخلاق تشمل على أكثر من ذلك، فالأخلاق لا تختص بالظروف التي تجعل الفعل حقاً أو باطلاً فحسب ولكن تتعلق أيضاً بتلك الأشياء الخيرة والمرغوبة. فإذا كانت المعرفة خيراً أو شيئاً مرغوباً في حد ذاته فإنه يحق للإنسان أن يسعى وراءها. أما إذا كانت شيئاً غير مرغوب فإن طلبها واكتسابها يعتبر فعلاً باطلاً. فالأشياء التي يمكن أن تكون حقاً أو باطلاً تعتمد كما يبدو على تلك الأشياء الخيرة. لذلك فإننا لا نستطيع أن نحدد ما هو حق أو باطل بدون أن نحدد مسبقاً ما هو خير ومرغوب.

ونشير في هذا الصدد إلى الاتجاه الاجتماعي الذي يعتبر الأخلاق دراسة اجتماعية للعادات والتقاليد والأنماط السلوكية الموجودة في المجتمع. فهي مثل اللغة والدولة والمؤسسة الاجتماعية توجد قبل الفرد المقدم إليها عضواً وتستمر في الوجود من بعده. وإذ يؤكد أصحاب هذه المدرسة على هذه الصيغة الاجتماعية للأخلاق فإنهم لا يقصدون بذلك أن الأخلاق توجه وتحكم سلوك الأفراد تجاه بعضهم البعض فحسب بل هي عندهم «اجتماعية

---

(1) Mac Oraison. Morality of our Time (Image Book. New York, 1969) P.23.

(2) Bernard Gert. The Moral Rules (Harper and Row. New York, 1973) P. 6.

في نشأتها وقواعدها ووظائفها»[1] وهي أداة المجتمع ككل لتوجيه الأفراد والجماعات الصغيرة. وذلك بما تمليه على الأفراد من متطلبات وقيود خارجية جبرية. من هنا فإن الأخلاق كما يراها هؤلاء تكون من صنع المجتمع ككل، حيث إن الفرد والأسرة والطبقة لا تملك أخلاقاً خاصة بها تختلف عما هو كائن في المجتمع. أما الموسوعة الفلسفية فقد أشارت إلى أن لفظ الأخلاق يشير بصفة عامة إلى ثلاثة معانٍ متصلة ببعضها البعض. 1 ـ نمط عام لأسلوب الحياة. 2 ـ مجموعة من القواعد الخاصة بالسلوك، أو قاعدة أخلاقية. 3 ـ بحث حول أساليب الحياة ومبادىء السلوك[2] وقد استعمل البعض كلمة أخلاق بمعنى الآداب لتشير إلى معنى الخير والحق. إلا أننا في الواقع نجد أن الأخلاق ليست هي الآداب بذاتها ولكنها هي دراسة الآداب. فالآداب هي اعتقادات الناس حول ما هو حق وباطل وخير وشر باعتبارها ظواهر موجودة هناك في المجتمع للدراسة حتى وإن لم يقم أحد بدراستها. فالباحث الأخلاقي يستعمل هذه المادة للدراسة كما يستعمل عالم الأحياء الكائنات الحية في أبحاثه الوصفية. ولكن فيلسوف الأخلاق لا يعني بدراسة الآداب بصفة عامة فحسب لأن علوم أخرى تقوم بذلك مثل الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع اللذان يبحثان في طبيعة التقاليد والعرف والعادات. إلا أن هذه العلوم الأخيرة لا تختص إلا بوصف هذه العادات ماضيها وحاضرها في المجتمعات المختلفة. في حين أن الأخلاق تتجاوز ذلك إلى إصدار الحكم وتقييم السلوك عن طريق الخير والشر. ولذلك فإن الأخلاق وإن اختلفت مع الفن والعلم والقانون والدين قد تلتقي معها ولكنها تختلف عن الفن والعلم والقانون والدين. وفي هذا يقول بطلر (Butler) عن الأخلاق إنها التنظيم الأخلاقي للحياة.

وقد رأى البعض الآخر أن الأخلاق لا تدرس «ما هو كائن» ولكن تتعلق كلية «بما ينبغي أن يكون». وقد يبدو هذا الاتجاه لأول وهلة مبنياً على

---

(1) William Frankena, Ethics. (Printice-Hall. Inc. New York. K. 1963) P.6.

(2) Encyclopidia of Philosophy ed. Paul Edwards (MacMillan Comp. NewYork, 1967) Vol. 3. P. 81.

نوع من الصواب ولكنه في الواقع رأي مخالف للحقيقة. إن دراسة الحق والباطل هي البحث فيما هو كائن. فإذا كانت السرقة فعلاً باطلاً فإنها فعل يتعلق بما هو كائن في هذا العالم. إن عبارة «ما ينبغي أن يكون» في الواقع عبارة غامضة. فنحن نستعمل هذه العبارة عندما نتحدث عن السلوك الإنساني الفعلي. لذلك قد نقول لفرد ما ينبغي عليك أن تفعل كذا ولا نقصد بذلك إلا الفعل الواقعي الممكن في عالم الواقع. إذن هذا التعريف أيضاً قاصر عن أن يعطي للأخلاق المعنى الكامل والشامل.

وأخيراً فإن التعريف الذي نرتضيه لعلم الأخلاق هو أنه ممارسة عملية مستمرة للفضائل والقيم السامية بمقتضى مبادىء ومعايير عقلية عامة. وهذه المبادىء والمعايير لا بد أن تكون ثابتة تحكم كل أفعال الكائن العاقل بغض النظر عن الزمان والمكان. إن صفة الثبات والشمولية في الأخلاق أساسها العقل المشترك والطبيعة البشرية الواحدة لدى كل البشر. ولذلك فإن الطبيعة البشرية مهما تأثرت بالعوامل الخارجية والداخلية فإنها لن تجد أية صعوبة في تبني مثل هذه المبادىء والقيم الأخلاقية التي تقود إلى الحياة الفاضلة السعيدة. أما من حيث أنه علم فهو بحث في السلوك الإنساني عن طريق استخدام المناهج العلمية وطرق البحث الصحيحة لاكتشاف وتأسيس المعايير والمبادىء العامة التي تحكم الممارسة العملية لتحقيق الفضائل والقيم الإنسانية الأخلاقية. إن هذا التعريف بالطبع لا يجعل من الأخلاق علماً نظرياً مجرداً منفصلاً عن الواقع المعاش للأنسان، بل إنه يؤكد على أن الأخلاق علم عملي تطبيقي يهدف إلى تنظيم حياة الإنسان في عالم ما هو كائن. وفي الوقت نفسه يفتح المجال للدراسة النظرية العلمية للبحث في الوسائل والطرق التي تساهم في تحقيق ذلك الهدف الأخلاقي للإنسان. ولذلك فإن الأخلاق تجمع بين البحث في المبادىء والمعايير الأخلاقية من ناحية والحكم والاحتكام إليها عملياً من ناحية أخرى، وكذلك فهي تجمع بين التحديد النظري لمعاني الحق والخير والفضيلة من ناحية ومحاولة تحقيق هذه القيم عملياً في الحياة الإنسانية من ناحية أخرى. وبهذا يلتقي الجانب النظري مع

الجانب التطبيقي العملي للأخلاق في وحدة واحدة كلية. وكما يرى بعض المفكرين «أن التمييز بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ضروري وأن فصلها عن بعضها شيء قاتل».

قيمة الأخلاق:

في الوقت الذي يرى فيه الكثيرون أن العلم التطبيقي وما يشتمل عليه من نظريات واكتشافات شرط ضروري للتقدم المادي، فإننا نرى أن الأخلاق وما تحتويه من قيم فاضلة ومبادىء سامية لا تكون أساساً للتقدم الروحي فحسب بل إنها ضرورة حتمية للرقي والتحضر البشري. إن حياة الإنسان فرداً أو جماعة لا تستقيم إلا باكتسابه للقيم والمعايير الأخلاقية التي تنظم سلوكه وحياته. وإذا كانت الأمم في المرحلة البدائية تتفاضل بالقوة البدنية وفي المرحلة الحديثة تتفاضل بالعلم والتقنية. فإن الأمم في المرحلة المتحضرة تتفاضل بمكارم الأخلاق.

إن الفرد في الواقع أينما وجد لا بد له من صياغة سلوكه وتصرفاته في إطار معين محدد يتفق وينسجم مع تلك المبادىء والقيم التي يؤمن بها بقية أفراد المجتمع. ولو ترك الفرد في سلوكه ومعاملاته مع غيره للميول والأهواء الذاتية الأنانية لما استطاع أن يعيش مع الآخرين في طمأنينة ورفاهية. فالأخلاق تهدف في أساسها إلى وضع الحلول المناسبة لكل الخلافات الأخلاقية. وقد وضح وليام جيمس أن وجود الرغبات الذاتية لدى الإنسان تقتضي من الفرد إشباعها مثل أية رغبة أخرى لدى الفرد. إلا أن هذا بالطبع سيؤدي إلى صراع في النفس وصراع مع الآخرين حول ما قد يشيع هذه الرغبات. وفي غياب القوانين والمعايير الموضوعية الأخلاقية التي تعظم هذه الرغبات وإشباعها. فإن الفوضى والاضطراب والرذيلة هي النتيجة الحاسمة التي يشهدها المجتمع. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى وجود أنماط سلوكية عامة يقرها المجتمع تصبح المبرر الكافي لكل التصرفات والأفعال التي يقوم بها الأفراد في حياتهم[1]. وعن طريق ذلك يستطيع الفرد أن يميز بين ما هو

(1) J.Wood Kauch. The Moral and Ethical Life (H.R. Comp. chicago, 1963) P. 13.

مقبول ومستحسن وما هو مرفوض ومستهجن من قبل أفراد المجتمع. إن مثل هذه الأنواع من السلوك والمبادىء المعترف بها عرفياً هي ما يكوّن القيم والقوانين الأخلاقية وقد رأى أنصار مدرسة التحليل النفسي أن العمل الأخلاقي «هو ذلك العمل الذي يطابق القيم وهذه القيم تقررها أساساً طبيعتنا البيولوجية واستعدادنا السيكولوجي. ورغم أن هذه الأخلاق الطبيعية أكثر أصالة من غيرها وأنها مثال للفضيلة اليسيرة السعيدة التي ينبغي اعتبارها مثلاً أعلى. . . إلا أنها مثلٌ أعلى يستحيل الحصول عليه»[1]. والسبب في ذلك كما يقول أصحاب هذه المدرسة هو أن الإنسان يعيش في مجتمع يفرض عليه قيماً اجتماعية عامة توجه سلوك الأفراد وتخلق نوعاً من الانسجام والتوافق بين الأفراد. وبنمو الأفراد وتطورهم يختفي هذا التضارب بين القيم الذاتية والخارجية وعندها يكتسب الفرد المنهج أو المبدأ الأخلاقي.

ورغم هذا التأكيد النفسي والاجتماعي للأخلاق فإننا نرى أن الأخلاق توجد حيثما يوجد الإنسان وهي ما يُميزه ككائن عاقل عن غيره من الكائنات. حيث إن الكائنات الحية الأخرى ليست قادرة على إصدار الحكم الأخلاقي. فهي لا تستطيع أن تكتشف الحق والباطل أو تميز بين الفضيلة والرذيلة وهي غير قادرة على صياغة المبادىء والمعايير الأخلاقية، وبالتالي فهي غير قادرة على ممارسة الفعل الأخلاقي ولا نكاد نجد أحداً «يفترض أن الكائنات الحيوانية تستطيع أن تصدر الحكم أو الفعل الأخلاقي»[2]. ولذلك يؤكد أرسطو على حقيقة أن «الفعل الأخلاقي خاص بالإنسان حيث إن الحيوانات لا تستطيع أن تدرك الأحسن أو الأفضل وتخطط من أجل تحقيقه»[3] فالإنسان وحده إذن هو الكائن الأخلاقي الذي يهدف بطبيعته إلى تحقيق شخصيته العاقلة من خلال السلوك الهادف العاقل. وقد رأى الفلاسفة منذ القدم أن الفعل الهادف هو ما يصبو إليه الإنسان في كل حياته. فالإنسان كما ينظر إليه

---

(1) جون فلوجل، الإنسان والأخلاق والمجتمع. ترجمة عثمان نوير (دار الفكر العربي، مصر. . .) ص 29.

(2) John L. Mothershed, Ethics (Holt Rinehart, NewYork, 1955) P. 31.

(3) Aristotle, E.N. Book 10, 1181.

كائن عاقل. وقد أثبت عبر سلوكه وتصرفاته بأنه يسعى دائماً إلى الأحسن والأفضل وإلى تحقيق الهدف المرسوم. فالإنسان يستعرض بالدرجة الأولى معقوليته في الفعل عن طريق السلوك الهادف. ولا يحقق ماهيته إلا عن طريق الممارسة العملية للقيم والمبادىء الأخلاقية لذا فإننا نجد أرسطو يحدد الهدف من علم الأخلاق بأنه لا يكمن في الفهم ولكن في توجيه وتحسين الحياة العملية فهو لا يهدف إلى الحقيقة المجردة وحدها ولكنه يهدف إلى الحقيقة بالقدر الذي يخدم الفعل والسلوك الإنساني[1].

وقد عبر المفكر الفرنسي جارودي عن أهمية القيم الأخلاقية في حياة الكائن العاقل قائلاً بأن الحضارة المدنية لا تتطور إلا إلى هلاك الإنسانية وفنائها. ولا سبيل إلى الخروج من ذلك إلا بالتمسك بالقيم الروحية والأخلاقية. إن الأنبياء وحدهم استطاعوا أن يؤمنوا الحل حين وضعوا القيم الروحية في درجة أعلى من القيم المادية. وفي نفس الاتجاه يؤكد برجسون على أن التكنولوجيا قد عرفت تقدماً متسارعاً زائفاً ومخيفاً في الوقت نفسه، وولدت حضارة (اصطناعية)، شغلها الشاغل كان الدعة والرفاهية ولو على حساب أي شيء. وولدت المجتمعات الاستهلاكية كما نقول اليوم وهي مجتمعات همها إثارة الشهوة عن حاجة أو غير حاجة ولقد وجدت الآلة أنها كانت تستعبد الإنسان وولدت العديد من المشكلات الاجتماعية والسياسية. ولقد كان حري بالآلة أن تحرر الإنسان بدلاً من أن تستعبده. ويرى هذا المفكر أن خيرية الآلة وحسناتها لا تجني إلا إذا وجهت الآلة وجهات إنسانية حقة تجعلها مخلوقة للإنسان ولسد حاجاته المادية والروحية. ولذلك فإن برجسون[2] يؤكد على أن القيم الروحية تنادي الآلة، وإن الآلة في حاجة إلى مثل هذه القيم. ولا تناقض بين النزعة الروحية من جانب والعلم والآلية من جانب آخر بل هما في جوهر الأمر متكاملان. «وأن الصوفية تنادي الآلية بل يجب أن نضيف إلى

(1) J.L. Stocks Morality and Parpose (Routledge and Kegan-Paul, London 1969) P. 70.

(2) هنري برجسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمه سامي الدروبي (دار العلم للملايين بيروت، 1989) ص 318.

قولنا هذا أن الجسم الذي تضخم ينتظر الآن تتمة روحية، وإن الآلية بحاجة إلى صوفية. ولعل أصول هذه الآلية صوفية أكثر مما يظن وهي لن ترتد إلى اتجاهها الحق، ولن تكون خدماتها متناسبة مع قوتها إلا إذا استطاعت الإنسانية التي انحنت بتأثيرها نحو الأرض، إن تتوصل بتأثيرها أيضاً إلى الانتصاب ثانية والرنو إلى السماء. فالأخلاق إذن تهدف في أساسها إلى تنظيم سلوك الأفراد في شتى المجالات والعلوم لأجل توحيد المجتمع وقيادته إلى السعادة والرفاهية.

ولذلك فإن الأخلاق تحسن بعض أنواع السلوك والأفعال في حين أنها تهجن وترفض غيرها. وهذا ما يجعل الأخلاق علماً مختلفاً عن بقية العلوم. فعلم الكيمياء أو الطبيعة مثلاً له مجال معين ومحدد لا ينبغي أن يتجاوزه في حين أن الأخلاق علم يمتد إلى كل الموضوعات والممارسات السلوكية الإنسانية. فهو علم يحكم سلوك الفرد مع نفسه ومع الكون وما يحتويه، ومع خالقه. فلكل سلوك أو فعل من هذه الأفعال نمط أخلاقي ينبغي للفرد اتباعه والتقيد به. إن الالتزام بذلك النمط من السلوك الذي ينسجم مع القاعدة الأخلاقية يحقق الخير والفضلية. في حين أن محاولة الخروج والانحراف عنه لا تحقق إلا الشر والرذيلة. ولذلك لا نكاد نجد في سلوك البشر ما قد يخرج عن مجال الأخلاق وإطارها.

فالعلوم المادية والتطبيقية التي يمكن أن يقال عنها إنها منفصلة عن الأخلاق لا تخدم الإنسان ولا تساهم في تحقيق رفاهيته إلا إذا التزمت بالقيم والمبادىء الأخلاقية السامية. فالأخلاق تفرض على الباحث في هذه العلوم أن يتحلى بالصدق والأمانة في البحث وأن يتجنب الغش والضرر، ويحسن النية في الهدف والنتائج وما قد يتوصل إليه من اكتشافات وحقائق. وفوق ذلك كله على الباحث أن يتعامل دائماً مع الإنسان على أنه هدف في ذاته وفي كل الظروف. وبالإضافة إلى هذه المبادىء الأخلاقية العامة التي تنطبق على كل المجالات والعلوم فإن هناك مبادىء وقواعد خاصة بكل علم وفن من الفنون المختلفة ـ كل حسب موضوعاته وإجراءاته. لذلك نجد اليوم في

مجال الأخلاق ما يسمى بأخلاق السياسة وأخلاق العلم، وأخلاق الطب. وأخلاق الاقتصاد وغيرها. وكل علم من هذه العلوم لا يؤسس على القيم والمبادىء الأخلاقية لا يرجى منه خير أو نفع للإنسان. ومن هذه الشمولية والعمومية التي يتصف بها علم الأخلاق انطلق بعض المفكرين لتأسيس علم الأخلاق في صورة قبلية كلية. وقد صور ديكارت وحده العلوم وعلاقتها ببعضها البعض في تصنيفه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وثمارها الأخلاق. يقول إن العلوم جميعها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الكيمياء والفلك والطب. وأما ثمارها فهي علم الأخلاق[1].

وفي هذا الخصوص يؤكد بعض علماء التحليل النفسي أن المشكلات السلوكية والأمراض النفسية الموجودة لدى بعض الأفراد مردها في الواقع إلى المشكلات الأخلاقية التي يعاني منها أولئك الأفراد. وإذا «تعمقنا في البحث وفحصنا عن منشأ الأمراض العصبية فإننا نجدها في أكثر الأحيان مرتبطة بمشكلات خلقية في جوهرها. فالجندي الذي أصابته صدمة الحروب في ساحة القتال. فانهار، إنما نشأ مرضه نتيجة الصراع بين الاحساس بالواجب والمحافظة على الذات... فالانحرافات الجنسية والسرقة والقوة والغرور ليست جسمية بأي معنى من المعاني ولكنها خلقية في أصلها ومظهرها»[2]. ولذلك فإن الطبيب الذي يعالج مثل هذه الأمراض العصبية لا بد أن يواجه المشكلات الأخلاقية التي تكمن وراء تلك الأمراض. ومن هنا نجد عالم التحليل النفسي ينتقد المصابين بهذه الأمراض الذين كثيراً ما يعرضون أنفسهم على الطبيب البشري المختص بالعلاج العضوي بدلاً من التماسهم المساعدة من رجل الدين أو من رجل الأخلاق. وفي هذا الاتجاه يسير ابن الخطيب في علاج الأمراض فيقول إن «الأمراض النفسانية كالأدواء الجسمانية ممكن

(1) رينيه ديكارت، مبادىء الفلسفة ترجمة عثمان أمين ؛القاهرة، دار الثقافة، 1959) ص 43.

(2) ج. هارفيلد، علم النفس والأخلاق ترجمة عبد العزيز القوص (دار الطباعة المدنية، مصر...) ص ص 10 ـ 11.

علاجها ويكون ذلك على يد طبيب أطلعه الله بنور العرفان. . . حتى صار عارفاً بحقائق الأدواء النفسانية والأدوية المزيلة لها»[1]. وخير الأدوية لتهذيب النفس عند ابن الخطيب هو علم الأخلاق.

وقد رأى بعض المفكرين أن علم الأخلاق «علم ضروري. . . وهو علم لا نستطيع أن نعيش بدونه»[2] فهو رائد الإنسان إلى السعادة ودليله على الخير الأسمى وهو مرشد النفوس إلى الفاضل من الصفات والأعمال. ولا غرابة إذن أن يكون علم الأخلاق «أشرف العلوم جميعاً لأنه يوصل أشرف مخلوق إلى أشرف غاية»[3] وتحت عنوان (غاية الأخلاق) يقول ابن الخطيب «وإذا صحت هذه العلوم التي هي عامل مهم في التهذيب تقدمت النفس ومازجها صفاء وعرفت الكمال وقد واجهت الخير المحض وتعشقت بالأنوار الإلّهية واعتلقت بالعروة الوثقى لا تلوي على ما تعشقت من لذات الجسم فنالت السعادة التي معناها الحياة الدائمة وشاهدة أنوار حضرة الحق. وهذه السعادة هي غاية كل تهذيب وسلوك ورياضة ومجاهدة. . »[4] وبذلك يوضح ابن الخطيب أن هدف الأخلاق هو إعداد النفس البشرية وتأهيلها للفوز بالسعادة الأبدية في الحياة الآخرة والخلود في رحاب الله.

ومن الواضح أن هذه الرؤية الأخلاقية تنبع من الاتجاهات الصوفية التي لا تولي الأهمية البالغة للحياة الحاضرة مقارنة بالحياة الآخرة.

مما تقدم تتضح فائدة وقيمة علم الأخلاق بالنسبة للإنسان في حياته العملية والروحية. فالإنسان في الواقع لا يبلغ السعادة والطمأنينة القلبية إلا إذا تمسك بهذه المبادىء والقيم الأخلاقية السامية في كل أفعاله وسلوكياته.

---

(1) عبد العزيز عبدالله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب (دار الطباعة المغربية، تطوان، 1953)، ص 51.

(2) Marco Okaison, Morality of our Time (Image Book, NewYork, 1969) P. 23.

(3) محمد زين الدين، الأخلاق عند الإمام الصادق (دار الكتاب الإسلامي، . . . . ، 1979) ص 110.

(4) عبد العزيزعبدالله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب ص 51.

الفصل الثاني
الفكر الأخلاقي قبل سقراط

لكي نبرز الثورة الأخلاقية التي أحدثها سقراط في المجال الأخلاقي، والإنساني بصفة عامة لا بد لنا من توضيح بعض الظروف الفكرية التي كانت تسود المجتمع اليوناني قبل سقراط. لقد ارتبطت المفاهيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية في ذلك الوقت ارتباطاً وثيقاً بنوعية القوانين السائدة في المجتمع الاثيني. وحتى نفهم مصدر هذه المفاهيم والمبادىء الأخلاقية لا بد لنا بالتالي من الرجوع إلى الأسس التي تعتمد عليها هذه المبادىء والقيم الأخلاقية والسياسية والطبيعية أيضاً.

لو تأملنا في المصطلحات المعيارية في الفكر اليوناني القديم لوجدنا أن مفكري اليونان قد استعملوا كلمتي الناموس (Nomos) والطبيعة (PHYSIS) كمصطلحين متضادين. فالشيء الذي يوجد عن طريق الناموس لا يكون كذلك بالطبيعة والعكس بالعكس. فمصطلح الطبيعة جاء من الفلاسفة الطبيعيين. والناموس عادة مرتبط بالشيء الصحيح. وغالباً ما يفترض ذاتاً فعالة يصدر عنها. إذن فباختلاف الناس تختلف النواميس. أما من الناحية الدينية إذا كان المصدر هو الإله فإن الناموس ينطبق على كل العقول والأفراد. فالقوانين البشرية خاضعة لقانون إلَهي واحد كما يقول هيروقليطس (Heraclitus). ونجد في محاورة بروتاجوراس (Prothagoras) أن زيوس وضع «قانوناً واحداً لكل الناس»[1].

(1) Plato. Prothagoras 322.

إلا أنه عندما اختفى الاعتقاد في الآلهة لم تعد لهذه النواميس أية أهمية أو سلطة كلية. بل لم يعد لها وجود في عالم الأفراد وبالتالي صارت هذه النواميس اللامكتوبة تترجم بمعانٍ أخرى تتناسب والواقع السياسي لذلك العصر. هذا المعنى الجديد لنواميس نجده عند بعض المفكرين المعاصرين للسوفسطائيين، مثل أمبادوقليدس (Empedcles) الذي ينفي الخلق والفناء. إن كلمة الناموس كانت في ذلك الوقت مستعملة أيضاً في المجال الأخلاقي والسياسي. بعض هذه المعاني هي (1) استعمال أو عادة مؤسسة على العرف، أو عقيدة جماعية لما هو حق أو صواب. (2) قوانين مؤسسة رسمية تحدد الاستعمال الصحيح وتحميها سلطة الدولة.

هذا ديمقريطس (Democritus) يؤكد على أن القانون وجد لفائدة الحياة البشرية. وعن طريق إطاعة القوانين نصبح مدركين للفضيلة. فالفرد يجب أن يؤسس القانون في النفس، قانون احترام النفس أو الحياة الذي يجعل ارتكاب الشر شيئاً مستحيلاً حتى في الخفاء.

إن الاثينيين أنفسهم في ذلك الوقت لم يستخدموا الواقعية الأخلاقية ضد الشعوب كما حدث مع سكان الجزيرة الصغيرة ميلوس (Melos) التي أراد الأثينيون أن يخضعوها لسيادتهم. فمنذ البداية أكد الأثينيون أن المعيار البشري (للعدالة) يعتمد على المساواة في القوة، فالقوي يفعل ما يستطيع والضعيف يخضع لذلك. وكان رد أصحاب الجزيرة هو إننا سنحتكم إلى معيار المصلحة الذي تقررونه بدلاً من العدالة. فنحن نرى أنه تمشياً مع المصلحة كمبدأ عام يجب على أولئك الذين في خطر أن يتبعوا العدالة والمساواة. ولما كنتم قد رفضتم الاحتكام إلى العدالة فإننا سنحتكم إلى مبدأ المنفعة وبالتالي نوضح لكم الإجراء النفعي لنا. فالميلانيون أخيراً اعتقدوا في الفضل الإلّهي لأنهم وقفوا إلى جانب الحق ضد الظلم. إلا أن الأثينين أجابوا بأن هذا غير واقعي: «إن اعتقادنا في الآلهة ـ ومعرفتنا للإنسان هو أنه بصورة كلية، عن طريق الضرورة الطبيعية، بكون الأعلى هو الذي يحكم. ونحن لم نشرع

هذا القانون. . . ونحن نستعمله فقط، وسنحافظ على بقائه إلى الأبد. وأنتم يجب أن تعملوا به كذلك في وقتكم. . . ولا الاسبرطيون سيقدرون على مساعدتكم. فهم، أكثر من الآخريـن يساوون اللذة مع الخير والمنفعة مع العدالة»[1].

إن هؤلاء المفكرين استخدموا كلمة الناموس (Nomos) بشكل مضاد لكلمة الطبيعة (Physis). لما كانت القوانين الطبيعية صلبة لا تبيح الاستثناء وتطبق على الإنسان بصورة ليست أقل من العالم. . فالأفراد حتماً سيطيعون هذه القوانين إلا إذا أجبروا على تركها بواسطة تدخل خارجي عن طريق ـ الناموس أو القانون أما الذين هاجموا الناموس كأداة غير مبررة انتقلوا إلى استخدام الطبيعة (Physis) بدلاً من ذلك. هذه النظرة كان أساسها شيئين. الأنانية والفردية. لقد رأى البعض في التاريخ بعض الأدلة على أن الطبيعة في الدولة والفرد تتصرف بطريقة أنانية واستبدادية إذا ما أعطيت لها الفرصة. ولم يروا ذلك بأنه إجراء حتمي فحسب بل أنه صحيح ومناسب. لذلك نجد كاليكليس (Callicles) يعتبر الطبيعة من حق الأقوى. هذا الاتجاه يتضح من خلال محاورتي جورجياس والقوانين. ففي الأولى يؤكد مبدأ الحق هو القوة. فالطبيعة تقول إنه من العدالة للأحسن أن يملك أكثر من الأسـوأ وللأكبر قوة أن يملك أكثر من الأضعف. يشير كاليكليس (Callicles) إلى أن الكثير من الأشياء توحي بأن معيار العدالة هو أنه على الأقوى أن يحصل على أحسن مما يحصل عليه الأضعف. على سبيل المثال سلوك الحيوانات والأفراد دولاً أو أجناساً. وأن القوانين اللاطبيعية تفسد أحسن الأفراد، فتعلمهم أن المساواة شيء عادل وجميل ولكن الطبيعة البشرية إذا كانت قوية فإنها ستدمر هذه القوانين وستعود إلى مجدها متحررة من هذه العبودية، «إن هذه الآراء معتمدة لدى الأفراد الذين يعتبرهم الشباب حكماء. . . . الذين يقولون إن قمة العدالة معركة تكسب بالقوة. . . . »[2].

(1) W. Guthrie. The Sophists (Combridge geuniuerity. Press London, 1971) P. 86.

(2) Plato. Gorgias 890 a.

أما انتيفون (Antiphon) فإنه يؤكد على أن العدالة لا تتعلق بخرق القوانين والأعراف السائدة في الدولة لذلك فإن أنفع الطرق لتجسيد العدالة هي احترام القوانين في حضور الغير، وفي غياب ذلك يجب إشباع شريعة الطبيعة فالقوانين عبارة عن إنفاق مصطنع يفتقر إلى حتمية التطور الطبيعي لذلك فإن خرق القوانين دون التعرض للكشف لا يشكل أي ضرر، في حين أن أي مخالفة للأوامر الطبيعية الباطنية تكون ضارة بغض النظر عن كشفها من قبل الآخرين. فالألم ليس مجرد حالة ظاهرية أو شيئاً يتعلق بالسمعة وإنما هو حقيقة واقعية. فالعدالة بالمفهوم القانوني تتعارض مع الطبيعة. فالحياة والموت كلاهما طبيعي، أحدهما نافع للإنسان والآخر ضار. فالمنفعة بالمفهوم الطبيعي تعني الحرية. فالألم لا يعيق الطبيعة مثلما تعمل اللذة، والشيء النافع فعلاً ينبغي أن يساعد ولا يؤلم الطبيعة. وقد لاحظ انتيفون (Antiphon) أن الكثير من الأفعال التي تتمشى مع القانون، مثل عدم الاعتداء على الغير والاحسان إلى الوالدين القاسيين، هي في الحقيقة ضد الطبيعة لأنها تشتمل على الألم أكثر منه اللذة. وبالتالي يستخلص انتيفون «أن الأخلاق والقوانين والعادات أشياء ضد الطبيعة وعقبة في طريقها»(1). ونجد في قصيدة الأوديسي (Odysscy) لهوميروس (Homeros) حديثاً عن عدالة الآلهة زيوس (Zeus) ومحبتها للفضيلة والحكمة والشجاعة. وكان المجتمع اللاتيني في ذلك الوقت لا يخلو ممن يقدر الفضيلة الأخلاقية ويتمسك بالشرف والأمانة والعفة. فقد مجد البعض حكمة العقل والوفاء والعدل في المعاملات كما أنهم استهجنوا الانقياد وراء الشهوات والانغماس في اللذات.

ولكن المجتمع اليوناني في ذلك الوقت يرى في احترام الآلهة واتباع أوامرها واجباً أساسياً يجلب الخير ويدفع الضرر والشر وأمراً تستلزمه العدالة الحقة. ومع أن هذا الشعور الديني والأخلاقي قد لا يطبق فعلاً في الحياة السلوكية للمجتمع اليوناني لكنه ترك أثراً عميقاً في الفكر الديني الأخلاقي وخاصة لدى الشعراء والأدباء. إن الشاعر اليوناني هزيود (Hesiod) يتحدث

---

(1) W.Guthric. The so phists, P. 110.

في القرن الثامن عن المثل الدينية والفضائل الإخلاقية بكل صراحة حتى أنه يخصص لها جزءاً كاملاً من ديوانه الشعري. فهو يؤكد «أن للملوك أكلي الهدايا عدالة ملتوية أما زيوس فأحكامه قويمة» و «أن من يضر الغير يجلب الشر على نفسه»[1] أما الحق فهو قيمة فوق القوة كما أن الإنسانية فوق الحيوانية.

كما نجد في بعض التعاليم الدينية الخاصة ببعض الآلهة المعبودة تجسيداً لنوع معين من القيم الأخلاقية. فالأورقية مثلاً التي تعبد ديونسيوس (آلهة التضحية، تؤكد على ثنائية النفس والبدن. فالبدن يمثل العنصر (الطيطاني) وهو الشر، أما النفس فإنها تتكون من دم ديونسيوس وهو الخير. فالجسد بمثابة السجن أو القبر للنفس فهي تنتظر لحظة الخلاص والموت حتى تفارق البدن. فالأورقية بوجه عام اشتهرت بالإيمان القوي والثقة في العدالة الإلهية.

وفي التراث اليوناني إشارة إلى بعض المفكرين الذين اشتهروا باسم الحكماء السبعة. فقد اهتم هؤلاء بالإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي. وقد ورد ذكر بعضهم مثل طاليس (Thales) وسولون (Solon) في محاورات أفلاطون بأنهم اهتموا بالحكم العملية التي كانت نتيجة استقراء للواقع السلوكي للمجتمع الاثيني بصفة عامة. ومن بين هذه الحكم (اعرف نفسك) (لا تسرف) وغيرهما من الأمثال والعبر العملية. وفي المدرسة الأيونية (Ionia) نجد هيرقليطس (Heraclitus) الذي أخذ عنه السوفسطائيون جزءاً من مذهبهم يؤكد على أن الأشياء في تغير مستمر. وأن السكون عدم وفناء، وهذا هو قانون الوجود. ففي الوجود أضداد في صراع مستمر، الحياة والموت، الخير والشر، الوجود والعدم. . . . إلخ من هنا نرى أنه من الصعب أن ننسب إلى الإشياء خصائص وحقائق ثابتة مستقلة فكل شيء موجود وغير موجود، خير وشر، حي وميت. هذا هو القانون الكلي اللوغوس (Logos) الذي يجب أن

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. (مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1966) ص 5.

يخضع له كل شيء في الوجود بما في ذلك الإنسان. أما الفيتاغوريون فقد رأوا أن التعلم وسيلة ضرورية لتهذيب النفس البشرية وتلقينها الفضائل الأخلاقية وإكسابها الهيئة السوية. ويشاع أن فيتاغورس (Phythagoras) هو أول من استخدم كلمة الفلسفة بمعنى (حب الحكمة) (Love of wisdom) فقد قال: لا يوجد حكيم غير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف أي محب للحكمة[1]. فالفيتاغوريون رغم أنهم قد أبدعوا في مجالي الرياضة وعلم الفلسفة وهو ما يمثل اهتمامهم الأول لكننا لا نجد لديهم إلا القليل الذي يشير إلى اهتمامهم بالواقع الإنساني وسعادة الإنسان في هذه الحياة. فقد طالبوا الفرد بأن يعمل ضد الشهوات والجسم حتى يخلص نفسه من هذه العبودية ويمكنها من الصعود إلى عالم الأرواح والبساطة.

وعند أصحاب المدرسة الطبيعية امبادقليدس (Empedocles) مثلاً؛ نجد النزعة القوية والعمل في مجال الإصلاح والمجتمع والأخلاق، حيث كان يسعى إلى تجسيد العدالة والمساواة. وقد أنفق الكثير من ثروته في الإحسان إلى المحتاجين والفقراء وطالب الناس بتغليب العقل على الحواس. فالحواس كثرة تخدعنا والعقل واحد، وفي الوحدة تكمن المحبة. في حين لا تكاد نجد عند انكساغوراس (Anaxagoras)، الذي أخذ عنه السوفسطائيون مذهبهم في المعرفة. صاحب المذهب القائل بأن الأشياء هي كما تبدو لنا، أية تعليمات واضحة في المجال الأخلاقي. فهو يؤكد أنه لا توجد في الأصل جواهر ترتد إليها الأشياء وإنما الكل يوجد في الكل فلا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة وإنما هو خليط من مبادىء لامتناهية تختلف في العدد من شيء إلى آخر. فلا يوجد جوهر خالص وما ذلك إلا الصفة التي تغلب على الشيء نسبة إلى بقية صفاته.

هذه الآراء والأفكار المختلفة السابقة كلها تكون التراث الفكري والأخلاقي للمجتمع الاثيني. وكما سيتضح فيما بعد سيكون لهذا التراث الأثر البالغ في الفكر الفلسفي الأخلاقي لدى مفكري اليونان بداية من السوفسطائيين وانتهاءاً بأرسطو.

---

(1) المرجع السابق ص 22.

السوفسطائيون:

إن كلمة السوفسطائية استعملت في معان مختلفة باختلاف الأزمنة والظروف. فقد استعملت بمعنى الفاضل، المشرع، الحكيم، كما استعملت لوصف الحكماء السبعة الذين ظهروا قبل القرن الخامس الميلادي. كذلك استخدمت الكلمة في القرن الثاني الميلادي لتعني معلم البيان وذلك محاولة لإحياء التراث السوفسطائي القديم(1). إلا أن الطبيعة الحقيقية للظاهرة السوفسطائية التي نحن بصددها والتي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد لم تحدد بدقة وذلك لعدم احتواء التراث الاثيني الفلسفي على ما يحدد هويتهم المتميزة، إلا ما يذكره كل من أفلاطون (Plato) وأرسطو (Aristotle) أو اكسانوفون (Xenaphon). وهؤلاء جميعاً اتفقت آراؤهم على أن السوفسطائية حركة هدامة تفسد عقول الشباب وتجعل من الأهواء والاتجاهات الذاتية الظاهرية معياراً للحقيقة. فسقراط كما يروي اكسانوفون في الذكريات (.Mem) يصفهم بأنهم رجال قد وضعوا المال في درجة أعلى من الحكمة والعلم، وبالتالي استبدلوا الثاني بالأول: «إن أولئك الذين يبيعون حكمتهم مقابل المال لأي أحد يريدها يدعون بالسوفسطائيين»(2). أما أرسطو فإنه يصف السوفسطائي بأنه الرجل الذي يجمع الثروة عن طريق الحكمة الظاهرية وليس الحقيقية. وفي القرن التاسع عشر نجد هيجل (Hegal) يصف هذا الاتجاه بالمثالية الذاتية الذي يمثل القضية المضادة للقضية الطبيعية المادية التي ظهرت قبل سقراط والسوفطائيين لدى الفلاسفة الطبيعيين والتي أهملت العنصر الذاتي في البحث عن الحقيقة والواقع.

ولو تأملنا في ظروف المجتمع الاثيني إبان ظهور الحركة السوفسطائية لوجدنا أن هذه الحركة انبثقت نتيجة لتلك الظروف الخاصة بذلك المجتمع. ففي تلك الفترة اشتدت المنافسة في شتى مجالات الحياة بين أفراد المجتمع

---

(1) Encyclopedia of Philosophy 7. P. 495.

(2) Xenaphone Mem. 1, 6, 13.

الواحد من ناحية وبين المجتمع الأثيني وغيره من المجتمعات من ناحية أخرى فكان الكل يبحث عن وسيلة للتفوق والنجاح في مجاله وحياته الخاصة بغض النظر عن شرعيتها وعدالتها، فانتهز بعض المثقفين هذه الفرصة وعملوا على تثقيف الشباب وتزويدهم بفنون الجدل الذي قد ينصرهم على غيرهم ويحقق مآربهم. هؤلاء هم السوفسطائيون الذين احترفوا حينذاك تلك الوظيفة المميزة المرموقة في المجتمع الأثيني. وقد انتمى إلى هذه الطائفة كما يذكر سقراط في محاورة مينو (Meno) عدداً من المفكرين إلى جانب بروتاجوراس (Protagoras) جورجياس (Gorgias) وتراسيماخوس (Thrasymachas). انتيفون (Antiphon) وغيرهم كثير. فهؤلاء جميعاً قد احترفوا مهنة التعليم والتثقيف في المجتمع الأثيني مقابل مقدار معين من المال.

مبدأ النسبية في القيم الأخلاقية:

لقد كانت حياة المجتمع الأثيني معتمدة على الإنسان بصفة خاصة ونظرته إلى الأشياء والكون بصفة عامة. لذلك ارتبطت القيم بجميع أشكالها وأنواعها الأخلاقية والسياسية والطبيعية بالإنسان الفرد وميوله في المجتمع والدولة. فقد رأى البعض أن الأشياء في الحقيقة هي كما تبدو بالنسبة لي. وحقيقتها بالنسبة لك هي كما تبدو لك. ولا غرابة في أن مثل هذه الادعاءات حول قضية أو شيء واحد لا تتضمن التناقض على الإطلاق. فكلا الرأيين صحيح وقد لا يوجد مجال للخطأ. إن أول مؤيدي هذه النسبية في القيم هو السوفسطائي بروتاجوراس الذي أسس مذهبه على نسبية وذاتية الوجود والمعرفة. إن النسبية في إطارها العام قد تعني إحدى الشيئين الآتيين:

(1) لا يوجد شيء يمكن أن نقول عنه خير أو شر بصفة مطلقة وبدون تحفظ. ذلك لأن أثر أي شيء يختلف تبعاً للفرد المتأثر به وللظروف المحيطة به. فالشيء الذي يعتبر خيراً بالنسبة لفرد ما قد يكون شراً بالنسبة لفرد آخر وما هو خير للأول في وقت ما قد لا يكون كذلك بالنسبة له في وقت آخر. فموضوعية الأمر الخير شيء قائم ومعترف به لكنه يختلف من شخص لآخر.

(2) عندما يقول متحدث ما بأن الخير أو الشر شيء نسبي فقد يعني أنه لا يوجد خير أو شر. ولكن العقل يجعله كذلك. فقد أشار هيرقليطس (Heraclitas) إلى النوع الأول من النسبية عندما تحدث عن اتحاد الأضداد. «إن ماء البحر في نفس الوقت نقي وملوث. فهو صالح للشرب وضروري للأسماك، غير صالح للشرب وقاتل للإنسان»[1] إن بروتاجوراس يؤكد أيضاً على هذه العلاقة بين نسبية الخير والمنفعة قائلاً إن الخير متساوٍ مع النافع للإنسان[2]. «خذ على سبيل المثل زيت الزيتون فهو سيء بالنسبة للنباتات ضار للشعر عند كل الحيوانات ما عدا الإنسان. فهو نافع للشعر والبدن على حد سواء. لذلك فإن التنوع وتعدد الشكل هو الخير، وحتى معنا يكون الشيء الواحد خيراً إذا استعمل خارجياً ولكن قاتل إذا استعمل باطنياً. . .»[3] إن بروتاجوراس يؤكد على أن «الإنسان مقياس كل الأشياء»[4]. الأشياء الموجودة موجودة والأشياء اللاموجودة لا موجودة. وفي محاورة تياتيتوس نجد إشارة إلى أن كل ما يبدو للفرد هو وحده الحقيقة، وبالتالي قد تختلف الحقيقة من فرد إلى آخر. كذلك يذكر أرسطو في الميتافيزيقا (Metaphysics) أن انكساجوراس يعتقد أن «في أي شيء يوجد جزء من كل شيء»[5] ولكي يوضح بروتاجوراس مفهوم الخير يلجأ إلى علم الطب وما يحدث فيه خلال تطبيقاته من خير أو شر. «عندما يمارس الأفراد مهارتهم على الأجسام أسميهم بالأطباء» وعندما تكون المهارة مطبقة على النباتات أسميهم علماء النبات. في هذه الحالة الأخيرة أيضاً إذا كانت النبتة عليلة يعطيها الحياة والصحة والإحساس والخير بدلاً من الشر؛ وبالمثل الخطباء الجيدون والماهرون يصنعون الخير بدلاً من الشر الذي يبدو عادلاً للمدن».

---

(1) Plato. Meno P. 132.

(2) W. Garhric the sophists.

(3) المرجع السابق ص 167.

(4) Aristotle. Metaphysics 1062 b. 13.

(5) المرجع السابق 063 1، b 27.

إن أولئك الذين أبدوا هذه النسبية كان أكثرهم من الكتاب والأطباء. فقد رأى هؤلاء أن معرفة الإنسان يجب أن تكون سابقة لمعرفة ما يصلح له طبياً. هذه المعرفة لا تتعلق بالطبيعة البشرية في عمومها ولكنها مقتصرة فقط عن ذاتية واحدة وما يناسبها من الطعام والشراب. فالمعرفة إذن هي معرفة الفرد الواحد نسبة إلى أشياء خاصة به. فما يصلح لصحة فرد معين قد لا يصلح لغيره. ولذلك ظهرت فكرة المنفعة والمصلحة، والمناسب وما شابه ذلك من المعاني التي أصبحت متطابقة مع العدالة والخير والحق. فالنسبية إذن أصبحت ذات مفهوم واسع لتشمل المجال الأخلاقي أيضاً.

من هنا نجد تراسيماخوس (Tarasymaghos) يعرف العدالة بأنها لا شيء سوى مصلحة الأقوى. فالحاكم الذي يدير شؤون الدولة يشرع القوانين التي تخدم مصلحته. فالعدالة واحدة في كل الدول وهي مصلحة الطبقة الحاكمة. أما غير ذلك من المعاني التي تلصق بالعدالة التي تعمل على إعطاء كل ذي حق حقه أو التي تتعلق بالمساواة فهي عبارات لا تحمل أي معنى. وفي نفس الاتجاه يسير جلوكون (Glokon) الذي يؤكد على المنفعة الذاتية مبدأ للسلوك الإنساني. هذا النوع من المنفعة هو ما تأمر به الطبيعة وهو الخير الذي يجب أن يتبع رغم أن القوانين قد تمنع تحقيق ذلك في الحياة العملية.

وهكذا نرى أن الضرورة الطبيعية التي ظهرت عند الفلاسفة الطبيعيين انتقلت عند السوفسطائيين إلى المجال الأخلاقي، فأصبحت هي المبدأ الأخلاقي الذي يحكم السلوك الإنساني بصفته المبدأ الموضوعي الذي يمكن عن طريقة تفسير كل شيء. فكما يقول جورجياس: «إنه ليس من الطبيعي للأقوى أن يحكم بواسطة الأضعف... ولكنه الأضعف يحكم ويقاد بواسطة الأقوى».

الفصل الثالث

سقراط

SOGRATES

لقد بدأ سقراط حياته النظرية والعملية متحدياً لمذهب السوفسطائيين في نسبية الحقائق والقيم والتلاعب بالألفاظ اللغوية. وقد عوّل سقراط في الجدل مع السوفسطائيين ومعارضتهم على ما يسمى بمنهج توليد المعاني. فكان يطرح الأسئلة حول قضية معينة مدعياً ومتصنعاً الجهل، وعن طريق الإجابات المتعددة التي ينطق بها الحاضرون يحدد اللفظ أو القضية تحديداً جامعاً مانعاً. وبذلك يكون قد فوت الفرصة على السوفسطائيين للتلاعب بالألفاظ والقيم. إن الخطأ الذي يحاول سقراط دائماً أن يصلحه في إجابة الآخرين عندما يتساءل ما هي الشجاعة؟ أو ما هي الشفقة؟ هو أنهم في إجابتهم لم يستطيعوا أن يروا أبعد من المرحلة الأولى التي كانت لا تتعدى ذكر الأمثلة الفردية التي قد تحدد ذلك اللفظ. أما سقراط فكان يبحث عن السبب الذي من أجله يعتبر فعل الشفقة كذلك. فالبحث عنده كان عن الشكل أو النموذج ليستعمل معياراً محدداً. وعندما يتوفر ذلك المعيار يمكن لأي فرد أن يسمي الفعل شفقة إذا شابه الشكل أو النموذج، ولا يعده كذلك إذا ما خالف النموذج.

لذلك نجد سقراط يسأل تياتيتوس (Theatetus) ويوضح أنه لا يبحث عن موضوعات العلوم أو عدد العلوم ولكن الغرض من سؤاله هو محاولة اكتشاف طبيعة المعرفة الموجودة. أما في محاورة مينو (Meno) الأفلاطونية فإننا نجد مينو يطرح نوعاً آخر من الأسئلة تشمل: هل يمكن تعلم الفضيلة؟

كيف نحصل على الفضيلة؟ وكان رد سقراط هو أنه لا يستطيع الإجابة على ذلك لأنه في الحقيقة لا يعرف حتى طبيعة أو ماهية الفضيلة، ولا صادف أحداً يعرف ذلك. وقد حاول مينو أن يجيب عن الأسئلة عن طريق استعراض وذكر بعض الأعمال الفاضلة، ولكن ذلك لم يرض سقراط لأنه كان يبحث عن شيء واحد وهو الفضيلة دائماً. ومن ناحية أخرى يؤكد سقراط أن مجرد حصر الأمثلة وإبرازها لا يعني تعريف الفكرة العامة أو الشكل.

إن التعاريف التي يبحث عنها سقراط كثيراً ما تعرضت للنقد من بعض المفكرين على أساس أنها تعاريف إقناعية. فالتعريف الصحيح عادة هو إبراز أو توضيح معنى الكلمة ليمنع سوء الفهم. ولكن التعاريف الإقناعية هي التي يؤكد عليها الباحث من وجهة نظره الخاصة وبالتالي يحاول إقناع الآخرين بها للإجماع عليها.

وقد يلاحظ أيضاً بصفة عامة أن سقراط يلجأ أحياناً إلى التفسير الغائي. فإذا أردنا أن نعرف طبيعة أي شيء ينبغي أن نفهم الوظيفة أو الغرض الذي وجد من أجله ذلك الشيء. فالتعريف إذن لا ينبغي أن يذكر صفاته الأساسية فقط بل يجب أن يوضح العمل الذي يقوم به ذلك الشيء. ففي محاورة كريتالوس[1] (Gratylus) ينسب أفلاطون إلى سقراط قوله إن الرجل إذا أراد أن يصنع وشيعة (Shuttle) ينبغي عليه أن ينظر إلى شكل الوشيعة. وهنا يتضح أن الغرض المعرفي للشكل دائماً تطبيقي عملي. إضافة إلى ذلك فإن الشكل أو النموذج الذي يجب أن يفهم ليس مجرد إطار، أو قالب، أو صفات عينية ولكنه شكل محدد من قبل الوظيفة التي يجب للوشيعة أن تؤديها في تحقيق عمل الناسج. فالتعريف المناسب للوشيعة لا يذكر شكلها في المعنى العادي ولكن يتجاوز ذلك إلى كيفية تشكيلها وكيفية وضعها متكاملة بالطريقة المثلى حتى تؤدي هذه الوظيفة.

إن سقراط كما يراه الباحثون كان مؤسس ثورة في المجال الفلسفي. وهذه الثورة لها صفتان: إنها متأصلة في تراث عصره وإن تأثيرها العام لم

(1) Plato. Cratylus 389 a-o.

يميز إلا تدريجياً. وأنها قدمت في شكل بسيط ومطلق وقد ترك للمفكرين في المستقبل وظيفة تطورها وتعديلها. إن التراث الذي عاش فيه سقراط هو التراث السوفسطائي والذي اختار منه الكثير. لقد أسس السوفسطائيون مذهبهم على أن الفضيلة يمكن أن تعلم. وقد وافقهم على مبدأ المنفعة. لقد كان سقراط أول من طبق المنهج الفلسفي في الأخلاق. فوجه الفلسفة وجهة جديدة وترك عملية البحث فيها وتطوير آرائها إلى الأجيال اللاحقة من المفكرين. فقد أكد أرسطو على أن المعرفة فضيلة وبدأ يطور مفاهيم أخلاقية أخرى أساسها ذلك المبدأ. فيسأل عن نوع هذه المعرفة ـ واقعية، كامنة، كلية أم فردية. وهل المعرفة هي كل الفضيلة أم هي جزء أساسي فيها؟ إلى غير ذلك من الأفكار التي تعتبر إلى حد ما تطويراً لفلسفة سقراط وشرحاً لها.

الفضيلة والتعلم:

إن إمكانية تلقين الفضيلة وغرسها في نفوس الآخرين كان مثار جدل في العصور الأولى للفكر اليوناني منذ القرن الخامس قبل الميلاد. فالسوفسطائيون كانوا على رأيهم الذي يعتبر الفضيلة قابلة لنقلها إلى الغير بواسطة المعلم أو الحكيم بدلاً من اكتسابها عن طريق التفكير أو التربية الأسرية والعلاقات الاجتماعية. إلا أننا نجد بعض المفكرين في القرن السادس قبل الميلاد يؤكدون على أن مخالطة الأخيار تؤدي إلى اكتساب الطباع الجيدة وبالتالي تجعل من الإنسان شخصية فاضلة والعكس بالعكس. وقد ردد هذا الرأي أيضاً السوفسطائي انتيفون (Antiphon) قائلاً: إن الرجل بالضرورة يشبه في سلوكه أي شيء يصاحبه في معظم أوقاته. وعند آخرين تقترن الفضيلة بامتياز أو تفوق في وظيفة ذو فن معين. لذلك فقد نشير في حديثنا إلى العدّاء الجيد أو البحار الجيد أو المثقف الجيد وهكذا في بقية الحرف الأخرى. فالعدّاء الجيد يستعرض الفضيلة في قدميه. فأفلاطون نفسه يستعمل هذا الاتجاه عندما يتحدث عن فضيلة النجار أو الحرفي. أما سقراط فإنه يؤكد على أن هناك فضيلة معينة تنتمي لأي شيء يؤدي وظيفة أو دوراً، ويستعمل العين مثالاً لذلك. وعندها يشير إلى أن النفس لديها وظيفة خاصة

بها وهي إدارة وقيادة العناصر الدنيا الأخرى في الإنسان حتى يحيا الفرد حياة فاضلة. فالفضيلة هنا ليست سوى العدالة بين العناصر المختلفة والمتعددة وحسن قيادتها.

إن هذه النظرة العامة لمفهوم الفضيلة لم تظهر إلا عند سقراط، حيث أصبحت الفضيلة شرطاً سابقاً للحياة الإنسانية الخيرة. وقد لا يكون فضل سقراط وأصالته متمثلاً في اكتشاف هذا المعنى العام للفضيلة بالقدر الذي يكون متمثلاً في أولاً: التأكيد على المعنى الأخلاقي للفضيلة، ثانياً: محاولته للوصول إلى تبرير فلسفي عن طريق اشتراط التعريف الكلي. فقد رفض كل الأمثلة الفردية الفاضلة تعريفاً للفضيلة. فالبحث عنده كان عن الشكل ذو الجوهر الخاص بالفضيلة، بدلاً من السلوك أو الأداء الفاضل في حرفة معينة الذي يكون بسبب كل أنواع السلوك الفاضل يدعي كذلك. فالفرق إذن واضح وشاسع بين مجرد رسم الأمثلة الفردية للمصطلح من ناحية وتحديد المصطلح العام عن طريق الاستقراء من تلك الأمثلة من ناحية أخرى. إلا أن السوفسطائيين وعلى رأسهم جورجياس يرفض تحديد هذا التعريف العام وفصله عن الأمثلة الفردية التي تجسده وهذا التردد في عدم قبول هذا المطلب دليل على تمسك السوفسطائيين بعقيدتهم الأساسية والمتمثلة في نسبية القيم.

إن إمكانية تعليم الفضيلة تعتبرالمذهب الأساسي في عقيدة السوفسطائيين وقد وجد هؤلاء في العلاقة بين الفضيلة والمهارة الخاصة خير مبرر لهذا الادعاء. فقد أشار بروتاجوراس (Protagoras) إلى أن فن الحرفي وفضيلة الحرفي تعني معنى واحد[1]. وقد رأى أن الفضيلة لم تكن في البداية جزءاً من الطبيعة البشرية. إلا أنه تدريجياً استطاع كل فرد أن يتعلم ممارسة ضبط النفس والمعاملة العادلة حتى يتمكن من التعامل مع الغير والعيش معهم. هذه الفضائل إذن تكتسب عن طريق التعلم في الطفولة المبكرة من الآباء والمعلمين ومن الدولة. وكل ما يستطيع السوفسطائي إضافته هو تعميق التعليم وتهذيبه

(1) Plato, Prota. 322 band d.

بدرجة أحسن إلى الحد الذي يجعل تلاميذه أحسن من غيرهم من المواطنين.

أما بالنسبة لسقراط فإن الشيء الذي يمكن تعليمه أو تلقينه هو المعرفة. إذا كانت الفضيلة (وهذا ينطبق على الفضيلة الأخلاقية أيضاً) يمكن تعليمها، لا بد إذن للفضيلة أن تكون نوعاً من أنواع المعرفة[1]. وإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فالرذيلة إذن هي الجهل. فالرذيلة لا ترتكب إلا نتيجة للجهل، وبالتالي لا أحد يكون شريراً بقصد. فالفعل الخير يترتب آلياً عن معرفة ما هو خير.

إن قولنا بأن المعرفة فضيلة قد ينطبق على العلوم النظرية ولكن قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى العلوم التطبيقية أو المنتجة والتي تكون فيها العلوم وسيلة فقط لتحقيق هدف أبعد. على سبيل المثال الصحة في الطب، والقانون والنظام في العلوم السياسية. لذلك فإن مجرد العلم بماهية الفضيلة يعتبر أقل شأناً وأهمية من معرفة الشروط والظروف التي تنتج لنا الفضيلة. فنحن لا نريد أن نعرف ما هي المعرفة أو العدالة ولكن نريد أن نكون شجعاناً وعادلين بالضبط كما نريد أن نكون أصحاء أكثر من أن نعرف ما هي الصحة. لذلك نجد أرسطو (Aristotle) يؤكد أن قول سقراط في الفضيلة «يتناقض مع الخبرة»[2].

إنه أرسطو يعترف أن سقراط كان صادقاً جزئياً في آرائه في الفضيلة وهذا الجزء يتمثل في أن معرفة طبيعة الشجاعة أو العدالة شيء ضروري وشرط أولي لكي يكون الإنسان شجاعاً وعادلاً. ولكن لا يكون ذلك بالشرط الكافي. إن سقراط لا يخفى عليه مثل هذا الرأي البديل، وبالتالي يصرح في محاورة بروتاجوراس (Protagoras) «أنت تعلم أن معظم الناس لا يصدقوننا فهم يعتقدون أن هناك العديد من الناس يدركون الخير ويرفضون التصرف بمقتضاه. وهذا يوضح التقابل بين الضمير والرغبة أو ضعف الإرادة إلا أن السلوك الطبيعي هو التصرف بمقتضى العقل والمعرفة. إنه لا توجد لذة يمكن أن تفوق الضمير الخير. والمهم هو النفس وليس الجسد أو المظهر الخارجي»[3].

(1) Plato. Meno 47g.

(2) Aristotle. En 1145 627.

(3) Plato. Protagoras 352

فعند سقراط إذن تعلم العدالة يؤدي إلى تكوين الشخصية العادلة الأمر الذي يؤدي إلى السلوك العادل، ويجب أن نتذكر هنا أن مثال سقراط الرئيس للفضيلة ليس العلم النظري ولكنه الفن أو الحرفة، المسيطرة التي تستدعي كلاً من المعرفة والتطبيق. لذلك نجده يوضح في بروتاجوراس أهمية كل من الجانب النظري والطبيعي والجانب التطبيقي المكتسب للفضيلة. فهو يؤكد أن الطبيعة تلعب دوراً هاماً ولكن الشجاعة تنمو في طبيعة كل إنسان عن طريق التعلم والتطبيق. فالجندي يحارب بشجاعة عندما يستعمل الأسلحة والفن الذي تدرب عليه أكثر مما يستعمل أسلحة غير مألوفة لديه[1]. كذلك في محاورة جورجياس يشير سقراط إلى أنه على الصعيد الأعلى لا أحد يرغب في عمل الشر. ولكن عدم الرغبة لا تكفي لكي يتجنب الإنسان ذلك، فهو يحتاج إلى قوة معينة، فن. وعن طريق تعلم وتطبيق هذا الفن فقط يستطيع أن يتجنب الظلم والشر[2]. إن سقراط في تأكيده على أن المعرفة فضيلة لم يهمل أو ينكر مكانة وأهمية أي من العناصر المألوفة في القرن الخامس قبل الميلاد مثل الهبة الطبيعية والتعلم والتطبيق.

الخير والمنفعة:

يستعرض أفلاطون في الجمهورية على لسان سقراط الاتجاه النفعي للخير والفضيلة. فهو يؤكد على أن العدالة شيء له ميزة. فيفترض سقراط أن أي شيء نافع يكون جميلاً. وفي جورجياس يقول إن كل الأشياء الحسنة مثل المواد والأجسام، الألوان، والعادات... تكون كذلك إذا كانت نافعة لأداء غرض معين أو لأنها تعطى لذة. وفي محاورة مينو[3] يشير سقراط إلى أنه إذا كانت الفضيلة هي التي تجعلنا أخيار يجب أن تكون شيئاً نافعاً أو ذا ميزة، لما كانت كل الأشياء الخيرة نافعة. ولكن بعض الأشياء في بعض الظروف تؤدي إلى الألم. لذلك يجب أن نبحث عن الشيء الذي في كل الظروف يؤدي إلى

(1) Plato. Prota. 350a.

(2) Plato. Gorg. 509d, FF.

(3) Plato. Meno 87.

النفع. وفي بعض الأحيان نجد الخير مقترناً باللذة مثل ما يقترن بالمنفعة. ففي محاورة بروتاجوراس يقول «إن كل الأفعال التي تهدف إلى هذا الهدف، بمعنى الحياة اللذيذة الخالية من الألم، يجب أن تكون أفعالاً حسنة أي أنها خيرة ونافعة. إذا كان اللذيذ هو الخير، فإن المعرفة أو الحكمة الضرورية للحياة الخيرة تكمن في تحصيل فن القياس الذي يوضح المقدار الحقيقي الظاهري للذة وإذا كنا قادرين على تقييم اللذات الواقعية والفعلية من الأشياء فإننا سوف لا نحصل على اللذة الوقتية التي قد تتبع بالألم والشقاء فحسب بل سوف نحقق الحد الأقصى من اللذة والحد الأدنى من الألم على مدى الحياة ففي فن القياس وحساب اللذات يوجد الخلاص النفسي[1]. إن هذا التصور لمفهوم الخير والفضيلة سقراطي الأصل. لا شك أننا نجد هذا في مذكرات اكسانوفون حيث يقدم لنا سقراط هذا الشكل بقوله «أعتقد أن كل الناس يختارون من السلوك المتاح لهم ذلك السلوك الذي يعتقدون أنه يحقق مميزات ومصالح أكثر»[2].

إن التأكيد على هذه العلاقة الوطيدة بين الخير والمنفعة قد تؤدي إلى نتيجة أخرى أبعد من ذلك. إن الشيء الذي يكون نافعاً لإنسان معين قد يكون ضاراً لإنسان آخر. وبالتالي يكون الخير حسب الأهداف والظروف والأفراد. وهذا مبدأ السوفسطائيين الذي رفضه سقراط. فالمجال نسبي حسب الوظيفة أو الغرض. الشيء النافع يكون جميلاً بالنسبة للشيء النافع ومن المستحيل أن نجد شيئاً نافعاً لكل الأغراض، إن أحد المبادىء الرئيسية عند سقراط هو أن خير أي شيء يكمن في صلاحيته لأداء وظيفته الأساسية.

وفي الحوار الذي جرى بين سقراط وأريستبوس (Aristipos) يؤكد فيه الأول على أن الخير يكون كذلك نسبة إلى شيء آخر. لقد كان أريستبوس من أنصار اللذة المادية المسرفين في الشرب والأكل والجنس، ولذلك يسأل سقراط ما إذا كان يعتبر بعض الأشياء خيراً في ذاتها. ولكن سقراط يجيب

(1) Plato. Prota 358.

(2) Xanaphore. Mem. P. 82.

فيقول إن كنت تسألني عما إذا كنت أعرف شيئاً خيراً دون أن يكون كذلك بالنسبة لأي شيء فإنني لا أعرف ولا أريد أن أعرف. وهذا ينطبق على الجمال. فسقراط يشير إلى عدة أشياء جميلة ولكنها مختلفة. وفي محاورة السوفسطائيين نجد سقراط يؤكد على نفس المبدأ عندما يصرح بأنه لا شيء يمكنه أن يكون خيراً أو شراً نافعاً أو ضاراً بالمعنى المطلق ولكن يكون كذلك فقط بالنسبة إلى شيء محدد. لا أحد يستطيع أن يلقب نفسه بالطبيب إلا إذا عرف الدواء ونوع الداء الذي يعالجه وكيفية استخدامه والمدة التي يجب أن يتعافى فيها. وكما أن الخير نسبي تبعاً لوظيفة الشيء فإن الأشياء الخيرة تكون كذلك بدرجات متفاوتة. لذلك نجد سقراط يشير إلى أنواع الخير التي يمكن أن تصنف في خط صاعد حسب الهدف والوسيلة. فقد تبدو بعض الأشياء أهدافاً يسعى إليها الإنسان. ولكن نجد أيضاً غايات أبعد من ذلك وتترتب على الأولى. ففي مثل هذه الظروف قد يبدو الهدف وسيلة إلى هدف أسمى وراء ذلك. فمثلاً نجد أن الجندي يستطيع - عن طريق المعدات الحربية - أن يحارب ببسالة. ولكن إلى جانب ذلك نجد الخطة الصحيحة أو التدبير السليم يجعل الحرب أكثر فعالية. كل هذا قد يؤدي إلى تحقيق هدف من الأهداف الرئيسية في الحرب وهو النصر. لكن عندما يتم ذلك يبرز هدف آخر وراء النصر الذي بدوره يحتاج إلى تخطيط أحكم ومعرفة أوسع. هذه المعرفة تتمثل في كيفية معاملة العدو السابق وكيفية إدارة هذه الدولة وتنظيمها حتى يأتي ذلك النصر بفوائده المتمثلة في السلام والازدهار والحياة السعيدة. إن أي فن مثل التخطيط أو الطب أو السياسة له هدفه الخاص به ووسائله المحددة والمناسبة. وذلك هو خيره، كالانتصار أو الصحة، أو سيطرة الإنسان على الآخرين. ولكن ثمة هدف آخر وراء كل هدف من هذه الأهداف الخاصة. فالانتصار قد يكون مدمراً، والصحة قد لا تعني إلا استمرارية الحياة التعيسة. «فالناس يفكرون في الأشياء النافعة عملياً التي تساعدهم في الحصول على ما يريدون لكن الأمريكون أكثر نفعاً عندما يعرفون ماذا يريدون»[1].

(1) W. Gathrie. Socretes (Cambredge University Press, London. 1971) P. 145.

السؤال الآن هو ما هو النافع؟، ما هو الشيء الذي يحقق أهداف الحياة الإنسانية. فالطبيب، والعسكري كل يعرف ماذا يريد أن يحقق فالأول ينشد الصحة، والثاني يريد النصر، وذلك الهدف الخاص يرشدهم إلى الوسائل والطرق التي تحققه. ولكن عندما يكون الموضوع هو الوجود البشري فإننا لا نستطيع أن نذكر أي شيء فردي مادي. إن أي نموذج فردي لن يصلح ممثلاً لذلك الهدف الكلي فالشيء المطلوب من هذا البحث هو الشيء الذي يجمع الخاصية المشتركة التي تجعل الخير أو الجميل كذلك. إنه ذلك الهدف الذي يتصف بصفات كل الأشياء الخيرة مهما كانت نسبية أو مختلفة مادياً. إن هذا الهدف يجب أن يجمع الخصائص التي إذا اكتسبها يكون خير. ولقد أدرك السوفسطائي تراسيماخوس (Thrasymachos) تلك الحقيقة لكنه اعترف أنه ليس باستطاعته أن يكتشف هذا النوع من التعريف وقد يستنفد هذا البحث كل حياته. أما سقراط فإنه يؤكد ذلك ويرى أنه يمكن أن يستنفد كل حياة الإنسان إلا أن الإنسان يكون قد قضى حياته بطريقة حسنة. فيقول عبارته المشهورة «إن الحياة التي لم تمتحن ليست جديرة بأن تحيا»[1].

إن الحل ـ كما يبدو ـ يتمثل في العلاقة القائمة بين الجوهر والوظيفة. فخير الشيء يكمن في تأدية دوره ووظيفته التي وجد من أجلها. فالإنسان لا يعرف الطبيب إلا إذا عرف وظيفته. وهذا بالتالي يؤدي إلى المعرفة الخاصة التي يحقق بها فضيلته. إذاً، إذا أردنا أن نعرف الفضيلة التي تجعلنا نعيش حياة البشرية يجب أولاً أن نعرف أنفسنا وبهذه المعرفة سنعرف الهدف الرئيسي لحياتنا.

معرفة النفس:

إن إحدى النصائح التي يوصي بها سقراط إخوانه المواطنين هي العناية بالنفس. فهو يرى أن الإنسان يجب أن يشعر بالخجل عندما يهتم بالمال والشهرة ولا يهتم بالنفس. إن أصل كلمة النفس أو الروح في اليونانية هي

(1) Plato. The Republic.

(Psyche) وفي اللغة الإنجليزية (Soul). وفي التراث اليوناني القديم نجد بعض المفكرين يسمونها هواء الروح التي لا قيمة لها بدون الجسد، وهناك المعنى الديني الذي يوحي بأن النفس جديرة بأن ترحم في الحياة بعد الموت. كذلك استخدمت كلمة (Psyche) بمعنى الشجاعة أحياناً أو مجرد الحياة. أما الفيتاغوريون فقد صوروا النفس في صورة الآلهة المسجونة في البدن[1]. كما يبدو من هذه المعاني إن النفس لم تكن لها علاقة بالتفكير أو العواطف. لقد كان سقراط أول من عرف النفس في التراث الغربي وقدم صورة لها على أنها الشخصية المفكرة الأخلاقية. فهي تلك الأنا المسؤولة في العملية المعرفية وفي السلوك الأخلاقي خيره وشره. ولا نكاد نجد أحداً قبل سقراط قال بأن هناك شيئاً قادراً فينا على تحقيق الحكمة، وإن هذا الشيء نفسه يستطيع بلوغ الخير والحق وهذا يسمى بالنفس. فالإنسان الحي نفس، والجسد كله عبارة عن مجموعة أدوات يستعملها الإنسان لكي يحيا. فالحرفي ينتج الصناعة الجيدة فقط إذا سيطر على أدواته، واستطاع أن يستعملها حسب رغبته وهذا يتطلب المعرفة والتطبيق. وكذلك الحياة، يمكن أن تحيا فقط عندما تتمكن النفس من السيطرة على الجسم. وهذا يعني أن العقل يجب أن يكون المسيطر على الحواس والعواطف. وبذلك تكون فضيلته هي الحكمة والتدبير. فالذي يسيء إلى الإنسان كما يقول سقراط ليس الجهل بل أن يكون الإنسان جاهلاً بأنه جاهل.

بعد ذلك يؤكد سقراط على أن النجاح في الحياة يتطلب العناية بالنفس وتحسينها وتدريبها. إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يعتني بأي شيء إلا إذا عرف طبيعته. فمعرفة كيف؟ سبقتها معرفة ماذا؟ إن الشيء ذاته يختلف عن الشيء الذي ينتمي إليه من خصائص وعوارض. فالشيء وعوارضه موضوعين لعلمين مختلفين. فمثلاً نجد الثروة أو الشهرة ليست أنفسنا ولكنها أشياء تنتمي إلينا. لذا فإن سعينا وراء هذه الأشياء لا يعني الاعتناء بالنفس. فالإنسان يجب أن يعرف طبيعة أو غرض أي شيء قبل أن يعتني به. وكذلك

---

(1) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص 23.

في الحياة لا نستطيع أن نحصل على علم تحسين النفس إلا إذا فهمنا مسبقاً ماهية النفس. وبالتالي، كما يقول سقراط يكون واجبنا الأول هو إطاعة أوامر (دلفي) «اعرف نفسك». فإذا عرفنا أنفسنا نستطيع بعد ذلك أن نعتني بها ونعمل على تحقيق ماهيتها وهدفها. ولكن كيف نصل إلى معرفة أنفسنا الحقيقية؟ يقول سقراط إن هذا يتم عن طريق تصور الاختلاف القائم بين الإنسان الذي يستعمل الأشياء وتلك الأشياء التي يستعملها. فصانع الأحذية أو الإسكافي يختلف عن الأحذية التي يصنعها وكذلك الموسيقار عن الأدوات الموسيقية والفنان قد يستعمل يديه وعينيه إلى جانب أدواته في النحت. وبالمثل نجد الإنسان يستعمل الجسم ككل لكي يحقق هدفه وغرضه، فالرجلان مثلاً للتنقل من مكان لآخر، والعينان للنظر، إلخ. إن سقراط كما هو موضح، عندما يتحدث عن الإنسان فهو يعني شيئاً آخر غير الجسم، وهذا الشيء يستعمل الجسم أداة له. إن هذا الشيء في الإنسان هو ما يسميه سقراط بالنفس التي تستعمل وتدير الجسم.

وبالتالي فإن عبارة «اعرف نفسك» تعني معرفة النفس.

إن سقراط يؤكد أن من يريد معرفة ماهية النفس يجب أن ينظر إلى الجزء الذي تكمن فيه الفضيلة. إن هذه الفضيلة هي الحكمة. لكي نعرف ما هو الشيء يجب أن نعرف غرض ذلك الشيء. وقد عرفنا أن وظيفة النفس تكمن في إدارة وحكم وقيادة بقية الأعضاء. فالعلاقة بين الفضيلة والمعرفة شيء يعود إلى وظيفة الإنسان. ففضيلة الإسكافي هي معرفة وظيفة الأحذية وكيفية صنعها، وفضيلة الإنسان فرداً أو حيواناً اجتماعياً هي معرفته الفضائل الأخلاقية والسياسية مثل العدالة والشجاعة وغيرهما. ففي محاورة الاعتذار يوضح سقراط لأصدقائه أنه ينبغي أن نهتم ونعتني بالنفس من أجل الحكمة والحقيقة بدلاً من الثروة والشهرة.

لقد اهتم سقراط بالنفس أكثر من غيره من المفكرين، وقد يكون هذا الاهتمام الشديد ناتجاً عن قيمة وأهمية معنى النفس في فلسفته. فعن طريق

النفس يكون الإنسان في هذه الحياة. وأن النفس هي التي تجعل من الفرد خيراً أو شريراً. إن الاختيار الحسن والحياة الخيرة آتية من الفهم الصحيح.

إذا كان الإنسان فعلاً يدرك خيره ويفهمه فلا بد أن يواصل البحث عنه ويحاول تحقيقه. إن الكمال في الفضيلة إذن مشروط بتقدم المعرفة وفوق ذلك معرفة النفس، وهذه هي حكمة اعرف نفسك.

إن الحياة الخيرة السعيدة هي الحياة الواعية المدركة، حياة الإنسان الذي يدرك من هو وما هدفه في هذه الحياة. وليست الحياة التي تنبع من العواطف والشهوات. إن الحياة الواعية المدركة تولد الرضا والطمأنينة الإنسانية الدائمة التي هي حقيقة السعادة. لذلك يؤكد سقراط على أن الحياة التي لم تمتحن غير جديرة بأن تحيا إنسانياً.

تعليق: إن السوفسطائيين مجموعة من المدرسين المحترفين تحدوا الفلسفة اليونانية بطريقة جديدة. فالفلاسفة الأوائل اهتموا بالعالم الطبيعي وظواهره وأهملوا الشؤون الإنسانية وقضاياها. ولا نكاد نجد من بين أولئك الفلاسفة الطبيعيين إلا نذراً قليلاً تناول المشكلات السلوكية الإنسانية. بل إن هذه المشكلات لم تكن موضوعاً لأبحاثهم إلا بدرجة ثانوية، فالسوفسطائيون كانوا مهتمين بتدريب الشباب على النجاح في الحياة وقد رأوا أن فن الجدل Rhctoric أو فن الإقناع لا الفلسفة بالمفهوم الطبيعي هو ما يجب أن يلقن أو يدرس ولذلك فإن هدف السوفسطائيين في ذلك الوقت هو تكوين الرجل السوفسطائي القادر على الجدل. مثل هذا الرجل خبير بالثقافات المختلفة ذو ثقة عالية في كفائته وفي ذاته. مثل هذه الشخصية التي تملك الوسائل والسبل المختلفة لكسب ثقة الآخرين وانطباعاتهم تكون لها ميزة ودرجة من التفوق على الآخرين في مختلف أوجه الحياة السياسية والقانونية والاجتماعية. فكلمة السوفسطائي عند تلك الفئة كانت تعني هذا المعنى والوصف.

إن أثينا في ذلك الوقت وفي تلك الظروف كانت في حاجة إلى مثل تلك القوة التقدمية فقد أصبحت مركزاً للحضارة اليونانية وبالتالي فإن ظروفها

تتطلب التغيير في السياسة وفي نوع القوانين والقيم الاجتماعية السائدة. إلا أن التغيرات التي تطرأ على المجتمعات قد لا تحظى بالنصيب والقبول من كل أفراد المجتمع. ولذلك لم يكن للسوفسطائيين ذلك الحظ السعيد مع أفراد المجتمع الأثيني. فقد سبب نجاحهم النسبي في إثارة بعض الفئات وخاصة غير القادرين على دفع الرسوم الدراسية والطبقة الأرستقراطية وخاصة أرستوفانيس وكذلك أفلاطون وسقراط اللذان اعتقدا أن الحياة هي أكثر من المركز الاجتماعي وإحراز التقدم والنجاح في الشؤون الدنيوية. فالحياة الحقيقية لا تعني مطلقاً الثراء والمكانة الاجتماعية.

ورغم ما ذكر عند أفلاطون وأرسطو عن السوفسطائيين بوصفهم باعة للحكمة مقابل المال لكننا لا ينبغي أن نتجاهل الجوانب الإيجابية لحركتهم الجديدة. إن اهتمامهم بالإنسان من الناحية العملية قد أدى بهم إلى تحسين فن الجدل وقواعده. وفي مجال اللغة درسوا القواعد وفن الحوار وطبقوا المنطق الشكلي. وقدموا النظام التقابلي في القانون - ثم إن إصرارهم على أن الأخلاق والسياسة أساسهما الاتفاق والتعاقد وليست الطبيعة البشرية جعلت من جاء بعدهم من المفكرين يتحقق من الطبيعة البشرية. كما أن البعض قد جعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية كما هو الحال بالنسبة للأخلاق الاجتماعية. ولعل مساهمتهم الفعلية في القضاء على الفوارق الطبقية بين الأرستقراطيين وغيرهم من الفئات تُعد من الأفكار السياسية التقدمية. فقد رأى السوفسطائي أن تلك اللهجات الخاصة التي تتميز بها فئة معينة يمكن أن تلقن لأي فرد. فالأرستقراطيون كانوا يعتقدون أن المكانة والشخصية الأخلاقية شيء موروث وأن القيمة والمركز الاجتماعي أشياء طبيعية.

إن السوفسطائيين في الواقع لم يقدموا تطوراً بناءاً في الفلسفة الغربية وأن أشهرهم كان ناقداً فحسب. فقد أحدثوا فاصلاً بين الماضي ودراسة الظواهر الاجتماعية فهم لم يعتمدوا الفلسفة ولا العلم، لأنهم غير عمليين بل اقترحوا البديل. وقد استعمل أحد السوفسطائيين جورجياس الذي كان دبلوماسياً ناجحاً ليشيلي في أثينا، المنطق الشكلي في عدة قضايا

ومناسبات. ففي دفاعه عن هيلين أمام المحكمة دليل على أنه كان مفكراً بارعاً في المنطق. فقد قال إن هيلين تركت زوجها لتذهب مع باربس لأحد أسباب ثلاثة. أما بسبب الاعتقاد. أو بسبب العاطفة القاهرة أو بسبب الوقوع تحت قوة الإقناع. فإذا كان الاعتقاد هو السبب فليس لها أي خيار من ذلك وبالتالي فهي ليست مذنبة. وإذا كان السبب هو الحب وهي القوة التي تفوق الإرادة البشرية فإنها ليست مسؤولة عن ذلك لأنها بشر. وكذلك ينطبق هذا على السبب الثالث لأن الكلمات لها قوة التأثير على العقل والإرادة تفوق طاقة الإرادة. ويختم حديثه فيقول: هيلين إذاً ليست شريرة ولا مذنبة ولم تهجر زوجها إرادياً. وبالتالي فهي في حاجة إلى العطف أكثر من العقاب.

ولا نكاد نجد أي اهتمام لدى بروتاجوراس بالفلسفة أو العلوم. وهو الذي يقول إن الإنسان مقياس كل الأشياء. وبالرغم من أن المقصود بالإنسان في هذه العبارة غير واضح. هل هو الفرد أم الإنسان بصفة عامة فإن القضية تشير إلى فكرة جديدة وهي أن الحقيقة نسبية متعلقة بالثقافة ودرجة التفكير وقدرة الملاحظة لدى الإنسان. فالإنسان وحده يؤلف اعتقاداته ومعارفه كما يراها. وبذلك يرى بروتاجوراس أن القيم الاجتماعية والأخلاقية من حق وخير وعدالة ليست أشياء طبيعية وإنما هي تعاقدات اجتماعية. ونجد في القرن العشرين اتجاهاً إيجابياً يجعل من السوفسطائيين أبطال التقدم والتنوير. فقد وصفهم كارل بوبر (Popper) بالجيل العظيم الذي تولى قيادة التفكير الليبرالي والديمقراطي الإغريقي . وفي حين يعتقد جاوت Jowete أن السوفسطائيين يمكن أن يكونوا رجالاً أشرافاً وأخياراً إلا أن سمعتهم كانت قد سائت في أثينا وانتشرت بين الأثينيين لأسباب متعددة من بينها أنهم كانوا أجانب، وحققوا ثروة هائلة، ولأنهم كانوا قد استولوا على عقول الشباب.

أما سقراط فقد كان المؤسس الأول لعلم الأخلاق حيث حاول عملياً أن يحدد القيم الأخلاقية الموضوعية على الرغم من تلك الظروف والاتجاهات العقائدية السائدة في ذلك الوقت التي لا تشجع على البحث في الإنسان وقضاياه مطلقاً. وبالرغم من ذلك فقط وقف سقراط ليعلن للجميع أن هناك قيماً

فاضلة وسامية مستقلة على الأهواء والمصالح الإنسانية. فالحق والخير والعدالة تبقى فضائل سامية وإن لم تحقق منفعة أو لذة. فقد كان سقراط جريئاً وشجاعاً غير مكترث لما قد يحصل له في حياته نتيجة لتمسكه بمثل هذه الأفكار التي لم يألفها المجتمع الأثيني في ذلك الوقت. وعندما تعرض فعلاً للإتهام بإفساد عقول الشباب والقول بوجود آلهة جديدة لم يتأسف سقراط عن هذا الاتهام ولم يعتذر عما صدر منه من آراء، ولم يتخل عن كل ما اعتقد بأنه الحق. لذلك لم يكن حديثه أمام القضاة في المحكمة استعطافاً أو دفاعاً عن التهمة الموجهة إليه. بل كان واعظاً، محاضراً ومعلناً للحاضرين بأن هناك حياة أخرى أطيب وأزكى وأفضل من هذه الحياة المادية. إنه لا يخشى الموت لأن ذلك راحة للنفس من شرور الجسد والمادة، وانتقال لعالم الحق والخير والسعادة.

إن سقراط لم يكن مفكراً نظرياً مفارقاً للظروف العملية في أي وقت من حياته. بل كان يلتقي بأفراد المجتمع ويتحاور معهم لإصلاح وتقويم السلوك العملي للإنسان. فهو لم يعمل على تدوين أي من أفكاره وآرائه ولم يترك لنا أية مؤلفات أو وسائل كما يفعل الكتاب في الغالب. وكل ما نعرف عنه من أفكار وآراء كانت قد نقلت إلينا عن طريق تلامذته وأصدقائه. ولعل ذلك كان السبب الرئيسي في اختلاف اللاحقين من المترجمين والمؤرخين في الفكر الفلسفي في ترجمة أفكاره وآرائه. فقد انقسمت المدارس السقراطية في الفكر الأخلاقي إلى مدارس متعددة اعتنق بعضها اللذة والاستمتاع بحياة المادة. في حين اعتنق البعض الآخر الزهد وتخلى عن اللذات المادية مطلقاً. نجد في هذه المدارس أيضاً المثاليين والواقعيين، والحدسيين والتجريبيين. والغريب في الأمر أن الجميع على اختلاف مذاهبهم يتخذون من سقراط وآرائه الفلسفية والأخلاقية مرجعاً لأفكارهم، وخلافاً للفلاسفة السابقين فقد ربط بين العلم والفضيلة وبين الجهل والرذيلة. فلا يمكن لأحد أن يكون فاضلاً دون أن يكون عالماً. فالعلم وحده هو الفاضل وبالتالي يقع الجاهل بالضرورة في الشر والرذيلة. ولما كان سقراط منشغلاً بترسيخ مثل تلك

المبادىء العامة من عقول الآخرين فإنه يتناول هذه المبادىء والقضايا بالتحليل الدقيق والعميق. لذلك بقيت تلك المبادىء في حاجة إلى تطوير وتفسير وتحليل. لذا فإننا نجد أرسطو يوجه نوعاً من الانتقاد إلى سقراط فيما يخص العلاقة بين العلم والفضيلة من ناحية والجهل والرذيلة من ناحية أخرى. فقد رأى أرسطو أن الإنسان قد يملك العلم والمعرفة إلا أنه لا يفعل الخير ولا يحقق الفضيلة بالضرورة بل إننا نادراً ما نجد من يفعل الشر والرذيلة عن جهل بالحق والباطل. لذلك يؤكد أرسطو على أن العلم بالفضيلة مختلف عن ممارسة الفضيلة واكتسابها. فالعلم كما يقول شرط ضروري ولكنه غير كافٍ لاكتساب الفضيلة. فالفضيلة تحتاج إلى التدريب والتعود كما تحتاج إلى العلم والمعرفة بأمورها ووسائلها.

ومهما يكن من غموض وتعميم في أفكار سقراط فإنها كانت بمثابة الأساس الذي بنيت عليه العديد من النظريات الأخلاقية وخاصة تلك التي ظهرت في الفلسفة الغربية. إن مبدأ اعرف نفسك أصبح نقطة البداية التي انطلقت منها النظريات التحليلية النفسية في علم الأخلاق والتي حاولت أن تؤسس الأخلاق على مكونات الطبيعة البشرية وأهدافها. فأصبحت العواطف والرغبات والدوافع والانفعالات هي المرجع الأساس لكل أفعال الإنسان. وقد بدا هذا واضحاً لدى أولئك الذين يؤكدون على العلاقة الوثيقة بين علم النفس وعلم الأخلاق. أما فكرة العلاقة القائمة بين فضيلة الشيء والوظيفة أو الدور الذي يؤديه فقد لاقت الاهتمام الكبير من قبل أرسطو وبعض المفكرين الآخرين. فقد ربط أرسطو بين فضيلة الإنسان وبين ذلك العنصر الذي يميزه عن غيره من الكائنات وهو العقل. أما اهتمامه بالعالم الآخر ذلك العلم الذي طالما اشتاقت إليه الأنفس، فقد تطور عند أفلاطون إلى ما سماه بعالم المثل الذي قوامه الحق والخير والجمال. فالنفس السعيدة هي تلك النفس التي تفلح في التخلص من قيود المادة وشرورها لترحل إلى العالم الروحي الكامل. ومن ناحية أخرى فإن العلاقة التي رسمها سقراط بين الخير من ناحية واللذة والمنفعة من ناحية أخرى قد وجدت طريقها في فلسفة اللاحقين من اللذيين

والنفعيين. فقد رأى أبيقور أن الخير هو ما يحقق أو يؤدي إلى أكبر قدر من اللذة أو المتعة. أما النفعيون فقد ربطوا بين الخير والمنفعة، ذاتية كانت أم عامة برابطة ضرورية تجعل الخير متعلقاً بنتائج الفعل التي تحقق المنفعة أو المصلحة.

إن ما تقدم من الملاحظات الإيجابية التي تميزت بها فلسفة سقراط الأخلاقية يبرز أهمية سقراط والدور الذي يلعبه حتى وقتنا الحاضر في إرساء دعائم الفكر الأخلاقي بصفة خاصة.



الفصل الرابع
أفلاطون
Plato

كان أفلاطون أحد تلامذة سقراط البارزين وكان معجباً بأستاذه إلى حد كبير. لذلك لا غرابة في أن نجد أفلاطون يسير في نفس الاتجاه الفلسفي الذي رسمه وبدأه سقراط. بل حاول أفلاطون أن يطور تلك المبادىء السقراطية ويضعها في قوالب ونظريات أصبحت فيما بعد تشكل مذهباً فلسفياً متميزاً في تاريخ الفلسفة. فمبدأ «المعرفة فضيلة» عند سقراط أصبح من الأفكار الرئيسية في مذهب أفلاطون الأخلاقي. فقد حاول أن يعرف طبيعة هذه المعرفة وأن يضع لها معياراً يحددها ويميزها عن غيرها. رأى أفلاطون أن هذه المعرفة ليست معرفة ذاتية بل هي موضوعية وكلية جامعة تتجاوز حدود الإنسان الفرد. وعلى سبيل المثال فإن طبيعة العدالة يجب أن تكون موجودة في التصرفات العادلة جميعها رغم الاختلافات التي توجد بينها إن هذا الشيء الجامع العام ليس ضرورياً للوعي والإدراك الأخلاقي فحسب، بل هو ضروري لكل معرفة حقيقية. فالأشياء المادية التي تشكل موضوع الحواس هي جزيئات متغيرة وهي عبارة عن أشباح وظلال للحقيقة[1]. إن العقل وحده هو الذي يدرك جوهر ومعنى هذه الحقيقة. ومجموع الحقائق يطلق عليها أفلاطون اسم «الأفكار العقلية». وهي تشكل ما يعرف بعالم الحقيقة عند أفلاطون. ففي هذا العالم تكمن معرفة الطبيعة والطبيعة الإنسانية

(1) Plato. The Republic ed F. Counford (Oxford Univ. Press. London, 1961) 7, 517.

وهذا هو فهم أنفسنا وفهم حقيقتنا. إن هذا النوع من المعرفة والحقيقة وحده يقود إلى السلوك الواعي الأخلاقي. لذلك، مرة أخرى، فالفضيلة معرفة بهذا المعنى. فالتنوير العقلي إذاً هو المصلحة الأسمى للإنسان والحياة العقلية الواعية هي الوحيدة التي تستحق أن تختبر وتحيا.

لذا فإننا نرى أن أفكار سقراط النظرية والتطبيقية في الميتافيزيقيا والأخلاق. قد اكتملت في عقل أفلاطون.

إن الإنسان في محاولته لفهم نفسه ودوره الخاص قادر على أن يبحث في تراثه ومستقبله وسيكون بهذه الطريقة الإنسان نفسه. فعندما يعمل الإنسان على استكمال نفسه ورقيها فإنه سيجد نفسه وسيصل إلى أسمى درجات الحقيقة. فالفضيلة تتطلب الوعي الباطني. وهذا الوعي الباطني يشير إلى الفضيلة. لذلك يرى أفلاطون أن الفضيلة هي المعرفة، والإدراك العقلي هو الغاية السامية للإنسان. إن العالم الذي نعيش فيه هو عالم عقلاني وفيه مراتب متعددة من الكائنات الروحية والحقائق. ووظيفة الإنسان في هذا الكون هي أن يعـي هذه المعقولية والحقيقة حتى يعرف دوره في هذا النظام. فالعالم الأفلاطوني غير مكون من ذرات مادية في حركة أو سكون إلى ما لا نهاية كما يظن البعض. بل هو عالم الأرواح والمثل والثبات والكمال. إن معرفة النفس شرط للحياة العملية الفاضلة، وهي ناتجة عن التحليل الكلي لهذا المركب وتقسيمه إلى تلك العناصر الأولية. وعن طريق هذه المعرفة نصل إلى كل جزء من الإنسان وبالتالي ندرك دوره ووظيفته الرئيسية. ويشير أفلاطون إلى علاقة هذه العناصر ببعضها البعض فيؤكد أن الجزء الخير هو الذي يجب أن يدير ويحكم بقية الأجزاء الأخرى. وعلى هذا المبدأ أو القانون يرسم أفلاطون مذهبه الأخلاقي، ذلك أنه للأحسن كل الحق في حكم الأدنى من الطبيعة. إن كل الاضطرابات والانحلال والفساد وجدت بسبب عدم مراعاة هذه القاعدة.

ولكي يوضح أفلاطون صدق هذه القاعدة الأخلاقية ومعقوليتها يلجأ

إلى نظام الدولة والمجتمع وما يتم فيه من علاقات متبادلة بين الفئات المختلفة. فالمجتمع نظام حيوي تتحد فيه الطبقات. وعندما تتلاحم هذه الطبقات ويؤدي كل دوره الوظيفي دون تجاوز فإن النتيجة هي الخير والسعادة للجميع. فالطبقة السفلى وهي طبقة العمال والحرفيين والصناع وظيفتها العمل على تزويد المجتمع اقتصادياً ومادياً، بالأكل والشرب والملابس وغيرها من المواد التي يحتاجها المجتمع أو الدولة. وبقاء المجتمع رهن بقاء هذه الطبقة المنتجة. ولكن هذه الطبقة المنتجة مرتبطة أيضاً من حيث الأمن والسلام بطبقة أخرى. لذلك تستدعي ضرورة وجود طبقة الجند أو الحرس للدفاع عن الدولة ضد أي اعتداء خارجي[1]. وإذا أرادت الدولة أن تصل إلى السعادة والكمال فلا بد من وجود طبقة أخرى وهي طبقة المشرعين والحكام لتدير شؤون الدولة[1]. وعندما تكون هذه الطبقات الثلاث في توازن مع بعضها البعض وتخضع كل من الطبقة المنتجة والمدافعة إلى طبقة الحكام يسود المجتمع الاستقرار ويبلغ السعاد الكاملة[2].

ويقابل هذا التقسيم في الدولة تقسيم ثلاثي للقوى الموجودة في الإنسان الفرد. ففي الفرد قوى ثلاث لكل منها دور ووظيفة معينة. إلا أن هذه القوى تنزع كل منها لقيادة القوى الأخرى والتفرد بالسلطة داخل الفرد. لذلك يرى أفلاطون أن هذا التقسيم يفرض وجود قوة حرة ونبيلة قديرة تنظم العلاقة بين القوى وإلا ستكون النتيجة هي المرض والانحراف ثم هبوط المستوى الأخلاقي في الفرد. هذه القوة الخيرة هي العقل. فعن طريق العقل يمكن إرشاد القوة الشهوانية إلى إشباع حاجاتها بطريقة معتدلة دون إفراط. كما أنه كذلك يمكن قيادة القوة الغضبية في النفس إلى حالة الاعتدال والابتعاد عن التهور الذي يجر الفرد إلى التعاسة والشقاء. إن هذا الإشراف والتدبير العقلي لبقية القوى الأخرى هو بعينه الكمال الأخلاقي. وفي هذه الحالة تؤدي كل قوة وظيفتها مع إشباع حاجاتها في توازن واعتدال. وبذلك

---

(1) المرجع السابق ص 60، 201.

(2) المرجع السابق ص 126.

تستقيم النفس وتعيش في سعادة كاملة. وفي هذا أيضاً تحقق كل قوة فضيلتها الخاصة بها. العفة ـ الشجاعة ـ الحكمة. وفي النهاية تبرز الفضيلة الرابعة وهي (العدالة) التي تأتي نتيجة التوازن للقوى الثلاثة في الفرد.

الفضائل في الدولة:

بعد أن وضع أفلاطون الإطار العام للجمهورية ومقوماتها شرع يبحث عن القيم والفضائل التي تنتج عن طبيعة تلك العلاقات القائمة بين طبقاتها. ففي الكتاب الرابع من الجمهورية (Republic) يتساءل أفلاطون عن موضع كل من العدالة والظلم وطبيعة كل منهما، ووجه الاختلاف بينهما، وأيهما يجلب السعادة والازدهار للدولة. وللوصول إلى معرفة ذلك يرى أفلاطون أن هذه الدولة التي رسمها في الجمهورية تبدو خيرة. وبالتالي «لا بد أن تكون حكيمة وشجاعة، ومعتدلة، وعادلة[1]. فالدولة الخيرة لا بد أن تتحقق فيها هذه الفضائل الأخلاقية الأربع. فالفضيلة الأولى وهي (الحكمة) يبدو أنها متوفرة في الدولة. فالحكمة تأتي نتيجة للمشورة الحكيمة أو التدبير الجيد، وهذا ينتج عن المعرفة. فالمشورة الجيدة لا بد أن يكون مصدرها العلم لا الجهل. والعلم الذي يتعلق بالفضيلة هو ذلك العلم الذي يدرس سلوك الدولة عامة وبشكل كلي داخلياً وخارجياً، في السلم والحرب، مدنياً وعسكرياً. هذا العلم هو ما سماه أفلاطون (بفن الحماية) ولا يتوفر إلا لدى الحكام الذين وصفهم أفلاطون (بالحماة). وبذلك يسمي أفلاطون الحالة المتقدمة في هذا العلم بالحكمة (Wisdom). ومن السهولة ـ كما يقول أفلاطون أن نحدد موضع الشجاعة في الدولة. فالمتحدث عن الشجاعة أو الجبن في الدولة في الغالب يشير إلى طبقة واحدة معينة. هذه الطبقة هي التي يعتمد عليها في حالات الاعتداء والحروب التي قد تحدث مع الدول الأخرى. ولذلك تكون الشجاعة في الدولة مرتبطة نسبياً بحالة هذه الطبقة. إن اتصاف حالة هذه الطبقة بالشجاعة تعني أن تلك الطبقة تمتلك القوة

---

(1) المرجع السابق ص 228.

اللازمة للمحافظة على البقاء في كل الظروف. وهذا يعني أيضاً أنها مدركة للمبدأ أو المعيار الذي عن طريقه تعرف الأشياء التي ينبغي في الحقيقة أن تخشاها دون غيرها. هذا المبدأ مؤسس عن طريق التربية والتعلم. ولذلك نجد أفلاطون يؤكد على تدريب البدن وتربية العقل فيما يخص هذه الطبقة. فيجب أن يكون لهؤلاء الجنود الطبع الصحيح والتربية السليمة. يجب أن تكون لديهم نظرة صحيحة ثابتة إزاء الأشياء التي يمكنهم أن يخشوها، هذه النظرة لا ينبغي أن تتأثر باللذة أو الألم أو بالخوف أو الرغبة. هذه القوة اللازمة للدفاع وللبقاء المشرف في الدولة هي ما تسمى بالشجاعة.

الاعتدال: منذ البداية يشير أفلاطون إلى أن هذه الفضيلة تبدو وكأنها عملية «انسجام بين أكثر من شيء واحد بدلاً من أن تكون صفة مثل بقية الصفات الأخرى». فالاعتدال أو ضبط النفس يعني نوعاً معيناً من النظام، والسيطرة على بعض الشهوات والدوافع المادية. ففي الدولة أجزاء حسنة وجيدة وأخرى سيئة ورديئة. فالدولة تكون سيدة نفسها إذا سيطر الجزء الحسن فيها على الجزء السيء. وتكون مستعبدة إذا حدث العكس. لذلك فالدولة تستحق أن تسمى سيدة نفسها إذا تحققت فيها فضيلة الاعتدال أو سيادة النفس التي تعبر عن إرادة وسيطرة الجزء الأحسن للجزء الاسوأ. ونجد عند أفلاطون أن الشهوات والدوافع اللذية والآلام تظهر بالدرجة الأولى لدى الأطفال والنساء والعبيد في الطبقة. وبالتالي تكون فضيلة الاعتدال متحققة في الدولة عندما تكون رغبات وشهوات الطبقة السفلى تحت سيطرة وقيادة وحكمة الطبقة العليا. وفضلاً عن ذلك، لكي تتحقق هذه الفضيلة ينبغي أن يكون هناك اتفاق بين الطبقة العليا والطبقة السفلى حول من يتولى قيادة الدولة. فالفضيلة إذاً تبدو وكأنها متضمنة في الطبقتين وناتجة عن الانسجام التام بينهما. فالاعتدال خلافاً للحكمة أو الشجاعة التي تختص بها طبقة واحدة يمتد في كل أجزاء الدولة من الطبقة السفلى إلى الطبقة العليا. ففضيلة الاعتدال إذاً كما يقول أفلاطون تبدو في الانسجام والوحدة.

العدالة: يبدأ أفلاطون بحثه عن العدالة بذكر المبدأ الأساسي في

فلسفته والتأكيد عليه، وهو أن كل جزء أو فرد ينبغي أن يؤدي وظيفته الواحدة التي أعد لها طبيعياً. وفي هذا المعيار وتطبيقه تتجسد العدالة. فتأدية الفرد لعمله الأساس الخاص به يعتبر نوعاً من العدالة. أما التدخل في وظائف الغير والانتقال من حرفة إلى أخرى فإنه خروج عن قانون الطبيعة، وبالتالي هو الظلم بعينه. وهنا يشير أفلاطون إلى نوعين من الانتقال الوظيفي: التغيير العام في بعض الأعمال داخل الطبقة الواحدة، وهذا لا يشكل أي ضرر على العدالة. بينما النوع الثاني من التغير وهو محاولة الانتقال من طبقة إلى أخرى فيعتبر سيئاً في حد ذاته لأنه يؤدي إلى تدمير العادة في الدولة[1]. فالتاجر أو الفنان الذي يملك بعض الامتيازات، مثل الثروة والقوة البدنية، قد يحاول الانتقال إلى طبقة المحاربين أو قد يفكر بعض الجنود في الفوز بكرسي الإدارة في الطبقة الحاكمة. إن مثل هذا التدخل أو التغير أو محاولة الجمع بين أكثر من وظيفة يعتبر قاتلاً ومدمراً للدولة. فالعدالة إذاً لا تحقق إلا عندما يؤدي كل فرد عمله وتؤدي كل فئة وظيفتها الخاصة بها؛ عندها فقط يصبح المجتمع سعيداً. فالعدالة إذاً هي الصفة الأساسية المسؤولة عن وجود الفضائل الثلاث واستمرارها.

الفضائل في الفرد:

يفترض أفلاطون أولاً أن ما توصل إليه من نتائج في دراسته التحليلية للجمهورية لا بد أن ينطبق تماماً على الفرد وظروفه. لذلك يؤكد على أنه «إذا لم نتوصل إلى اكتشاف طبيعة العدالة في الفرد بنفس الطريقة أو المنهج المتبع في دراسة الدولة، وكانت النتائج مختلفة، يجب أن نعود إلى الدولة من جديد ونبدأ الدراسة مرة أخرى. فإذا وجد شيئان اثنان الأول أوسع من الثاني يطلق عليهما نفس الاسم فلا بد من وجود تشابه بينهما في صفة أو أكثر من الصفات التي يحملها الاسم»[2]. فعندما نصف الدولة أو الفرد بالعدل فإننا

(1) المرجع السابق ص 121.
(2) المرجع السابق ص 128.

نعني بوجود هذه الصفة في كل منهما. وأن ما يكون هذه الصفة في الشيء الأول يجب أن يكونها كذلك في الشيء الثاني. ولكن كناقد توصلنا إلى حقيقة أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل من الفئات الثلاث وظيفتها الخاصة بها فقط، فكانت الدولة شجاعة وحكيمة ومعتدلة بفضل مشاعر وأحوال العقل التي تتصف بها تلك الطبقات. وبالمثل إذا أردنا أن نحصل على نفس الفضائل في الفرد فإننا نتوقع أن نكتشف في النفس الفردية نفس العناصر الثلاثة متفاعلة بنفس الطريقة التي عليها ما يقابلها في المجتمع. لذلك نجد أفلاطون يؤكد على أن نفس القوى الموجودة في الدولة تبرز مرة أخرى في الفرد. فالفرد في حياته يؤدي وظائف مختلفة متعددة. وهذا التعدد في الوظائف لا يمكن أن يتم عن طريق قوة أو عنصر واحد في الفرد. فالمعرفة نحصل عليها عن طريق جزء واحد معين. ونغضب بعنصر آخر مختلف ونرغب في اللذة والشهوات بجزء ثالث. فمن الواضح، كما يقول أفلاطون أن الشيء الواحد لا يستطيع أن يتصرف في اتجاهين متضادين، أو يكون في حالتين متضادتين في وقت واحد. فإذا وجدنا أفعالاً أو أحوالاً متناقضة بين العناصر فإن ذلك يدل على أن هناك أكثر من عنصر مشترك في العملية. فالشيء لا يستطيع في نفس الوقت أن يكون في حركة وسكون. وإلى جانب الحركة والسكون يورد أفلاطون عدداً آخر من الأشياء والأحوال المتقابلة والمتعارضة. مثل الموافقة والرفض، الجاذبية والتنافر، السعي وراء الشيء والابتعاد عنه. فعلى سبيل المثال، أن النفس التي تميل إلى شيء معين تسعى وراءه وتأمل الحصول عليه، فترغبه وتتقبله. وفي المقابل نجد عدم توفر الرغبة وانعدام الميول مع الكراهية كلها تنتمي إلى فعل الرفض. من هنا يمكن أن نقول إذاً ان الشهوات تكون طبقة واحدة وأقواها الجوع والعطش. فالجوع هو الرغبة في الطعام. والعطش هو الرغبة في الشراب. إن النفس الأنسانية عندما تشعر بالعطش تسعى وراء الماء بدون تمييز من حيث الكيف والكم. فموضوعها هو الشرب فقط. ولكن إذا وجدت قوة أخرى في النفس تدفعها إلى الاتجاه المضاد أي منعها من الشرب، يجب أن تكون هذه القوة مختلفة

عن الجزء الذي يرغب في الشرب. وكما يبدو واضحاً فإن هذا التحليل يتفق مع المبدأ الأساسي الأفلاطوني وهو أن الشيء الواحد لا يستطيع أن يتصرف في اتجاهين متناقضين في نفس الوقت نحو نفس الشيء بنفس الجزء. والناس أحياناً يشعرون بالعطف ولا يرغبون في الشرب. إذاً فالنفس تشتمل على شيء يحثها على الشرب وشيء آخر يحاول أن يمنعها من ذلك. وهذا الشيء الأخير يجب أن يختلف عن الأول ويعلو عنه. فالنتيجة إذاً هي وجود مبدأين في النفس، الجزء العاقل الذي يفكر والجزء الآخر الذي يجوع ويعطش. والآن ماذا عن القوة الثالثة التي تجعل الفرد يشعر بالغضب؟ هل هي قوة ثالثة مستقلة أم هي مطابقة ومتحدة مع إحدى القوتين السابقتين؟ في الحقيقة نجد أن الغضب أحياناً في تعارض مع الشهوة وكأنها قوتان مختلفتان. فقد نجد الفرد في حالة نفسية مضطربة؛ حالة غضب، عندما يشعر أن شهواته تحاول أن ترغمه على أن يتصرف خلافاً للعقل. وعن طريق هذا الجزء الساخط المنفعل الذي يحاول أن يضع حداً لتلك الشهوة ينجح العقل في السيطرة على هذه الشهوة. إن أفلاطون يشير إلى أن الصراع في الحقيقة يظهر بين الشهوة والعقل. ومن خلال ذلك تظهر القوة الغضبية إلى جانب العقل ليقود ويهذب إفراط الشهوة. ولا تجد أية حالة أو أي طرف تتخذ فيه القوة الغضبية، هدفاً مشتركاً مع الشهوة في تصرفها الذي يعتبره العقل شراً أو رذيلة. فالقوة الغضبية بالنسبة للعقل في الفرد تكون بمثابة القوة المساعدة للحكام في الدولة. فكما تعمل طبقة الجنود على إطاعة أوامر الحكام في الدولة تعمل كذلك القوة الغضبية في الفرد على إطاعة وتنفيذ أوامر العقل. ولما كانت هذه القوة الغضبية في الدولة مستقلة عن القوى الأخرى فإن القوة الغضبية لدى الفرد تكون قوة ثالثة منفصلة عن القوى الأخرى.

وبعد أن لاحظنا وجود العناصر الثلاثة في كل من الفرد والدولة بشكل مساوٍ يمكن أن نستنتج من ذلك أن الفرد يكون حكيماً وشجاعاً ومعتدلاً عن طريق نفس العناصر وبنفس الطريقة التي تكون بها الدولة. وهذا ينطبق على العدالة أيضاً. فالفرد إذاً يكون عادلاً عندما يؤدي كل جزء فيه وظيفته

المناسبة الطبيعية. إن وظيفة العقل هي إدارة بقية أجزاء النفس عن طريق الحكمة. أما العنصر الروحي المتمثل في القوة الغضبية فإنه يكون العنصر المساعد للعقل. إن هاتين القوتين يجب أن تكونا في انسجام وتوافق من خلال التدريب والتربية. كذلك ينبغي على هاتين القوتين أن تعملا على إخضاع القوة الشهوانية التي تشكل الجانب الأكبر في النفس. هذه الأخيرة أيضاً ينبغي أن تكون تحت المراقبة وإلاّ استعبدت القوى الأخرى وأخضعتها لفائدتها. فالعقل يعطي الشورة والرأي السديد، والقوة الغضبية تقاتل حسب تلك النصائح والأوامر. فالفرد إذا يقال عنه شجاع بفضل ذلك الجزء الغضبي في طبيعته، عندما يتمسك بأوامر العقل برغم معاناته للألم أو غياب اللذة حول ما ينبغي أو لا ينبغي أن يخشاه. ويقال عنه حكيم بفضل ذلك الجزء الذي يحكم ويشرع عن طريق المعرفة الكاملة لخير كل جزء في النفس ولسعادة الكل بوصفها وحدة واحدة. وكذلك يقال عنه معتدل أو ضابط لنفسه بسبب وحدة العناصر الثلاثة. عندما لا يكون هناك نزاع أو خصام داخلي بين الجزء المدبر أو المدير والجزئين الآخرين. وبذلك تكون العدالة هي القوة التي تنتج الدول أو الأفراد من ذلك النوع. إن المبدأ الذي أشرنا إليه في تنظيم الدولة وسلوكها العادل والذي يقضي بالتزام الفرد الواحد بحرفته المخصصة له أصبح رمزاً أو دلالة للعدالة. وهنا نجد أفلاطون يوضح أن العدالة في الحقيقة، مع أنها مماثلة لذلك المبدأ، إلا أنها ليست حالة للسلوك الخارجي، بل هي حالة للنفس الباطنية، والاعتناء بالكل كالشيء المناسب للإنسان. فالإنسان العادل لا يسمح للأجزاء المتعددة فيه أن تتجاوز نطاق وظائفها الطبيعية إلى غيرها. ذلك الإنسان الذي يلتزم بضبط النفس يصبح في سلام مع نفسه. وعندما يجمع الأجزاء الثلاثة في وحدة واحدة وفي انسجام يجعل من نفسه رجلاً واحداً في أي قطاع بدلاً من أن يجعل من نفسه رجالاً عديدين.

الخير الأسمى:

إن الفضائل المشار إليها سابقاً في الدولة والفرد قد لا تكون واضحة

وضوحاً كلياً متميزاً للفرد. وعلى هذا الأساس تبقى هذه الأشياء في حاجة إلى الدقة العالية والواقعية الصحيحة التي يبحث عنها أفلاطون. إن أفلاطون يعتقد أن هناك قيماً أخرى أعظم من العدالة والفضائل الأخرى. فالشيء العظيم الذي يجب أن نتعلمه هو «فكرة الخير»(1) الذي عن طريقه تكون الأشياء العادلة والأشياء الأخرى نافعة وإيجابية. وبدون معرفة هذا الشيء الذي يسميه أفلاطون الخير الأسمى لا نستفيد من أي معرفة أخرى. وبدلاً من أن يوضح لنا أفلاطون طبيعة هذا الخير وماهيته مباشرة نراه يستعين بمثال الإبصار وجزئياته. يقول أفلاطون إن أشياء متعددة قد ترى بالعين ولا تفهم بالعقل،ولكن الأفكار والمثل تدرك ولا ترى. وعن طريق ملكة النظر نرى الأشياء المرئية. فالحواس تتعلق عامة بالعالم الحسي. إلا أن هذه الحواس في حاجة إلى قوة أخرى حتى ترى الأشياء المحسوسة. إلى جانب حاسة العين والشيء المرئي يبدو أننا في حاجة إلى شيء ثالث ضروري حتى تتم هذه العملية. فالناظر والمنظور في حاجة إلى شرط ثالث ليتم التفاعل بينها. هذا الشرط يتمثل في النور (Light). هذا العنصر الثالث يكون مصدره الشمس التي تختلف عن الشيء المنظور وعن العين الناظرة. فالعين تأخذ قوتها من الشمس عن طريق التدفق.

هذا ما يقصد أفلاطون عندما يتحدث عن نسل الخير الذي أوجده الخير ليقف في نسبة إلى ذاته. والشمس في العالم المرئي بالنسبة للعين والأشياء المرئية مثل الخير في العالم المعقول بالنسبة للعقل وموضوعاته. فالعين عندما تنظر إلى الأشياء في ظلمة الليل فإنها تبدو كأنها عمياء، ولا تملك قوة البصر. ولكن عندما تنظر إلى الأشياء المضادة بضوء الشمس فإنها ترى الأشياء بوضوح. وهذا ينطبق تماماً على النفس وعملها في مجال المعرفة. فعندما تكون النفس منتبهة بشدة إلى المجال الذي تسطع فيه الحقيقة والواقع فإنها تدرك الحقيقة وتعرفها، وتبدو أنها تمتلك قوة العقل. ولكن عندما تتحول إلى ذلك العالم المظلم وعالم الصيرورة والفناء، فهي

(1) المرجع السابق ص 210.

تعتقد فقط ويضيع بصرها وتبدو كأنها فاقدة لقوة العقل والإدراك.

فهذه الواقعية التي تعطي لموضوعات المعرفة حقيقتها وللعارف قوة وأسس المعرفة هي فكرة الخير»[1]. ويجب أن تدركها على أنها مصدر وسبب المعرفة والحقيقة. ورغم أن الحقيقة والمعرفة شيئان جميلان إلا أن الخير أجمل منهما. وكما أنه من الصواب أن نعتبر النور والإبصار مشابهين للشمس إلا أنهما لا يمكن أن يكونا بمثابة الشمس، فكذلك نستطيع أن نعتبر الحقيقة والمعرفة أشباهاً للخير ولكن أي منهما لا يكون هو الخير. وكما أن العين لا تستطيع أن تنتقل من الظلمة إلى النور بتحويل كل البدن فكذلك الشأن مع قوة النفس وآلتها الخاصة بالإدراك. إن هذه القوة المعرفية تحتاج إلى توجيه كل النفس في العالم الحسي إلى النظر في العالم المعقول، حتى تصير النفس قادرة على تأمل الجوهر وأبهى عالم الوجود، وهذا ما نسميه (الخير). وما لم يستطع الإنسان معرفة المثال الأساسي للخير بدقة عن طريق التفكير، وما لم يشق طريقه وسط الصعوبات بواسطة قواعد الوجود الحقيقي فإنه لن يفهم الخير الجوهري، ويبقى فهمه في مجال التصور والأحلام. وعندما يرى هذا الخير فإنه يشير إلى النتيجة. أنه هو مصدر الأشياء الصحيحة والجميلة كلها، خالق النور في العالم المعقول لكونه المصدر الصادق للحقيقة والعقل. إن الذي يتصرف بحكمة في الشؤون الخاصة أو العامة يجب أن يدرك ذلك الخير.

وفي النهاية نجد أفلاطون يتحدث عن ثواب الفضيلة ومميزات النفس الفاضلة. يقول: ينبغي أن لا ننسى الثواب العظيم الذي ستحصل عليه هذه النفس الفاضلة لتمسكها بالفضيلة والعدالة الإلهية بعد الموت، فالنفس العادلة سواء كانت فقيرة أو مريضة لا تتخلى عنها الآلهة في الدنيا والآخرة. مثل هذه النفس عزيزة على الآلهة وتمنحها أجمل ما في الوجود ثواباً لها على ما تمارسه من أفعال فاضلة. وإذا كانت العدالة تحظى بتلك القيمة والثواب من

---

(1) المرجع السابق ص 215.

قبل الآلهة فينبغي علينا إذاً أن نقدر الفضيلة ونجعلها في أعلى درجات القيم لأن الآلهة لا تخطىء في معرفة حقيقة الأشياء. وفي محاورة فيلبوس (Philebus) يشير أفلاطون إلى مجموعتين من الشروط المتوفرة للخير. ففي الأولى نجد أن الخير هو ذلك الشيء المرغوب، والمكتفي ذاتياً، والكامل. أما في الثانية فالخير هو الجمال، والمعيار، والحقيقة. ولذلك يجعل أفلاطون الخير موضوعاً كلياً للرغبة، وهو هدف كل الرغبات والفنون والأفعال. فهو مرغوب من كل الكائنات العاقلة ومن كل الأحياء والحيوانات. والنفس في طبيعتها تعشق الخير. فالخير ليس خيراً لأنه مرغوب، بل هو مرغوب لأنه خير. أن شرط الاكتفاء الذاتي يعتبر ضرورياً للخير. أن يكون الشيء مكتفياً ذاتياً يعني أن يكون سيد نفسه.

تعليق:

لقد حاول أفلاطون أن يؤسس لنا منهجاً أخلاقياً ميتافيزيقياً نهتدي به في حياتنا الأولى والآخرة. إلا أنه كما تقدم انحرف كثيراً عن الواقع المعاش للإنسان فبدلاً من أن يتخذ الحياة العملية والظروف الاجتماعية موضوعاً للدراسة بالدرجة الأولى، ويستعين بغير ذلك من العوالم والافتراضات لأجل التوضيح والتمثيل اتجه أفلاطون بكل ما لديه من خيال وقدرة على التفلسف إلى بناء ذلك العالم المثالي الروحي الذي لا يدركه كما يقول إلا من شاهده بعقله وروحه. وبذلك أصبحت المفاهيم الأخلاقية مرتبطة بعالم المثل أكثر مما هي مرتبطة أو متحققة في عالم الواقع والحس، وأصبح هذا العالم المادي الذي نعيش فيه خالياً من الأهمية والقيمة في فلسفة أفلاطون بصفة عامة، سوى إمكانية استخدامه نموذجاً ومثالاً يساعدنا على فهم وإدراك الحقائق والقضايا التي تخص العالم الآخر. ومن هنا نجد أن السعادة التي يتحدث عنها أفلاطون لا تتعلق بهذه الحياة وما فيها من لذات ومتع. فالسعيد ليس هو الغني أو القوي أو الحاكم وإنما السعيد هو من استطاع أن يفوز بإدراك ماهية ذلك العالم الروحي المعقول الذي يتصف بالحق والخير والجمال.

وعندما يتحدث أفلاطون عن السعادة والخير الأسمى والفضائل المختلفة في الفرد والدولة فإنه لا يقصد من وراء ذلك تحقيق تلك الفضائل العملية بوصفها هدفاً في ذاته. فأفلاطون لا ينظر إلى هذه الحياة الدنيا وكل ما فيها من موجودات أو ظواهر إلا من حيث علاقتها بالعالم الآخر، عالم المثل. فالوجود الحسي لا يكون أكثر من صورة أو ظل للعالم الحقيقي. لذا فإن كل ما يتعلق بالحس من حوادث وأفعال وموجودات لا يرقى إلى درجة اليقين والحقيقة المثالية مهما كان اقترابه من ومشاركته للحقيقي والكامل.

إن أفلاطون في الجمهورية لم يكن في الواقع مهتماً ببناء نموذج مثالي لمجتمع الدولة أو المدينة. وإنما كان يقصد من وراء ذلك توضيح شكل المدينة المثالية التي لا يمكن أن تتحقق على وجه الأرض إلا بدرجة معينة من المشاركة الجزئية. لذلك فإن أفلاطون بنفسه يؤكد على أن وجود مثل هذه المدينة وما يتحقق فيها من فضائل قد لا يتحقق في أي مكان أو زمان. وعلى الرغم من ذلك فإنها تبقى الشكل المثالي الفاضل للدولة والمدينة. ولعل هذا يؤكد اعتقادنا بأن ما يقصده أفلاطون من وراء تلك الدراسة هو محاولة تفسير وتوضيح كل ما يتعلق بالفرد من فضائل وقيم أخلاقية سامية. ولقد أشار أفلاطون عندما بدأ حديثه عن الفضائل الفردية في كتابه الجمهورية إلى أنه لكي يسهل علينا إدراك هذه الفضائل الفردية ينبغي لنا أولاً أن نشاهدها في جسم أكبر من الفرد، ويقصد بذلك المدنية أو الدولة. ففي هذا الجسم الكبير المتعدد في عناصره وأجزائه تبدو هذه الفضائل أكثر وضوحاً وبروزاً للباحث. وعندما يتم ذلك يمكن تطبيق النتائج العامة على ذات الفرد، وذلك للتشابه الكبير بين الفرد والمدينة. فالطبيعة البشرية إذاً هي أساس البحث والدراسة للكشف عن القيم والمبادىء الأخلاقية التي يمكن أن تحكم السلوك الإنساني. أما المنهج المناسب الذي اعتمده أفلاطون في دراسته فهو المنهج التحليلي النفسي. وهنا يسير أفلاطون في طريق أستاذه سقراط ليؤكد مبدأ «اعرف نفسك». ومن هذه الدراسة التحليلية توصل أفلاطون إلى القوى

الثلاث في الطبيعة البشرية، العقلية والغضبية والشهوانية، كما تقدم توضيحه. وقد رسم لنا أفلاطون الشكل الذي ينبغي أن تأخذه هذه القوى في علاقتها ببعضها البعض. ورغم تلك الفضيلة الخاصة التي تحققها كل قوة فإن أفلاطون يرى أن الانسجام والتآلف الذي يحدث بين القوى شرط ضروري لصلاح الطبيعة البشرية وسعادتها. فالعدالة وهي الفضيلة المثالية لا تتحقق إلا عن طريق التناسق والانسجام بين كل القوى في الفرد. ومع هذا التأكيد على القيمة الأخلاقية لهذه الفضائل العملية إلا أنها تبقى أقل قيمة مما يسميه أفلاطون بالخير الإسمي الذي هو أساس السعادة في الوجود. إن الخير الإسمي كما يقول أفلاطون لا يكمن في الفرد وهو أساس كل الخير في الوجود. فالخير هو ما تنشده وترغبه كل الموجودات على اختلاف درجاتها وأنواعها.

ففي محاورة الجمهورية يقول أفلاطون أن الخير أعظم من العدالة ومن الفضائل الأخرى. إن أفلاطون لم يخصص أياً من محاوراته لمناقشة كل ما يعتقد في المسائل والقضايا الأخلاقية بل نجده يتحدث ويعالج القضايا والمفاهيم الأخلاقية كلما سنحت له الفرصة. لذلك فإننا نراه يتحدث عن الخير الأعظم في محاورة فليبوس Philebus وعن التضاد القائم بين الخير والشر في القوانين Laws والتياتيوس Theaetetus كما أنه يتعرض لقضية الوظيفة المحددة للشر والخير الخاص به في محاورة جورجياس Gorgias. ورغم تعدد وانفصال هذه المحاورات عن بعضها البعض فإن أفلاطون لم ينحرف عن أفكاره الأساسية بالنسبة للموضوعات الأخلاقية. وبصفة عامة فإن أفلاطون قد أثرى الفكر الفلسفي في شتى فروعه ومجالاته وبقي مرجعاً أساسياً لكل الفلاسفة والمفكرين على مر العصور. أن أبحاثه في مجال المعرفة وفي ما وراء الطبيعة والسياسة والأخلاق لا نكاد نجد لها مثيلاً من حيث الأصالة والعمق في تاريخ الفلسفة. ولذلك يبقى أفلاطون رائداً من رواد الفكر الإنساني تتدارسه الأجيال حيناً بعد حين.

الفصل الخامس
أرسطو
Aristotle

لقد بلغ الفكر الفلسفي والأخلاقي اليوناني ذروته على يد أرسطو[1] Aristotle أخذ بعده في الانحدار والتدهور. لقد وجه أرسطو الفلسفة اليونانية وجهة جديدة تختلف عما كانت عليه لدى أستاذه أفلاطون. فقد حاول أن يعطي للفكر الفلسفي نوعاً من الواقعية والمادية ويعيد الثقة في هذا العالم المرئي المحسوس بعد أن كان مجرد ظل أو خيال لعالم الحقيقة والمثل عند أفلاطون. لذلك كما سنرى فإن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في هذه الحياة وهي فضائل تؤدي بدورها إلى سعادة الفرد والمجتمع. فالأخلاق ينبغي لها إذاً أن تقدم الحلول للمشاكل السلوكية وتقدم لنا المبادىء المعيارية التي عن طريقها نميز بين الخير والشر. من هنا نجد أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية (Necomachean Ethics) يتحدث عن علم الأخلاق العملي والفضائل الأخلاقية والسعادة والخير وغيرها من المبادىء المعيارية والقيم الأخلاقية.

أن أرسطو يؤكد على أن لكل شيء هدفاً معيناً وأن خير ذلك الشيء هو ذلك الهدف الخاص به. أما الهدف الذي يتحقق عن طريق الأهداف الأخرى فإنه يجب أن يكون هو الخير الأسمى، لأنه يعتبر أحسن الأهداف وأسماها. إن علم السياسة كما يبدو يهدف إلى تحقيق السعادة دون غيره من

(1) Trans. by R.Mckeon, The basic work of Aristotle, (NewYork, Kandom House, 1941).

العلوم. وقد لا يختلف اثنان على ذلك. ولكن الاختلاف كما يشير أرسطو يكمن في تحديد ماهية السعادة. فالبعض يراها في حياة المتعة واللذة. والبعض الآخر يراها في حياة التأمل........ إلخ.

أن أرسطو يرفض أن يجعل من اللذة أو المال أو الشهرة طريقاً للسعادة الإنسانية. أن هذه القيم جميعها لا تصلح لأن تقترن بالسعادة. والسبب في ذلك هو أن السعادة/قيمة في حد ذاتها وهدف يطلب لذاته. أما غيرها من القيم فإنها وسائل تطلب لأهداف أبعد منها. أن الصفة الأساسية للسعادة هي الاكتفاء الذاتي. وهذا يعني أن الذي يحصل على السعادة يكون مكتفياً ذاتياً ولا يفتقر إلى شيء خارجها. وقبل أن يستمر أرسطو في مناقشة السعادة يبدأ دراسته الأخلاقية بالتحليل النفسي والعضوي للطبيعة البشرية. فيسأل عن وظيفة الإنسان التي تميزه عن غيره من الكائنات. فكما أن للحواس في الإنسان وظائف محددة متميزة فلا بد للإنسان ككل من وظيفة خاصة محددة. ففي الإنسان نجد ثلاث وظائف: الحياة وهي وظيفة مشتركة بين الإنسان والنبات والحيوان، وتتمثل في التغذي والنمو. الإدراك الحسي، ويشترك فيها الإنسان مع الحيوان. ثم الإدراك العقلي، وهذه وظيفة خاصة بالكائن البشري. هذه الوظيفة تنقسم إلى قسمين: عقلية في خضوعها للعقل، وعقلية في ملكيتها وممارستها للعقل. هذه الوظيفة الثالثة في الإنسان هي التي تميزه عن بقية الكائنات. وبالتالي فإن الوظيفة الأساسية للإنسان في هذه الحياة تكمن في ممارسة السلوك طبقاً للعقل. والحياة العاقلة هي التي تطابق حياة الفضيلة، وبالتالي فإن خير الإنسان ووظيفته يكمن في مزاولة وتحقيق الفضيلة.

الفضيلة:

من هنا يجب علينا أن نبحث في طبيعة الفضيلة حتى نستطيع أن نحدد أنواعها ودرجاتها وعلاقتها بالسعادة والخير الأسمى. وهنا نرى أرسطو يعود إلى التحليل السابق للطبيعة البشرية، ويقسم الفضائل بصفة عامة، تبعاً لذلك التحليل. لما كانت الطبيعة البشرية تحتوي على الجانب المادي غير العاقل

من ناحية والجانب العاقل من ناحية أخرى، فإن أرسطو يقسم الفضائل بالتالي إلى قسمين: الفضائل الأخلاقية، والفضائل العقلية. تشمل الأولى الشجاعة، والاعتدال، والطبع الجيد، والسخاء، والعدالة. أما الثانية فتشمل الحكمة، والفهم، والتدبير، والتأمل العقلي[1].

الفضائل الأخلاقية:

يؤكد أرسطو منذ البداية على أن الفضيلة الأخلاقية تكتسب عن طريق التعلم لا عن طريق الطبيعة والفطرة. ولو تأملنا في كل الفضائل الأخلاقية لما وجدنا أياً منها قد نشأ فينا طبيعياً أو فطرياً. والسبب في ذلك هو أن الشيء الطبيعي لا يمكن أن يتحول بالعادة إلى نقيضه. فالحجر الذي من طبيعته السقوط إلى أسفل، حسب قانون الجاذبية، لا يمكن توجيهه عن طريق العادة إلى أعلى. إذاً، فالفضيلة الأخلاقية لا توجد فينا طبيعياً وإنما تغرس فينا عن طريق التعود. إلا أنه من ناحية أخرى نكون طبيعياً مزودين بقدرات وإمكانات لاكتساب هذه الفضائل. وبدون شك فإن غياب هذه القدرات والإمكانات الخاصة يؤدي إلى عدم اكتساب الفضائل حتى مع توفر العادة والممارسة. فحاسة العين مثلاً لا تكتسب عن طريق مزاولة الرؤية، ولكن الصحيح هو عكس ذلك، حيث أن وجود العين شرط ضروري قبل ممارسة الرؤية. ومن ناحية أخرى لا يصير الإنسان عادلاً إلا إذا مارس واعتاد على السلوك العادل. فالعادة العملية شيء أساسي لتكوين وتحقيق الفضيلة. ويتحدث أرسطو عن ماهية الفضيلة فيشير إلى أن في النفس ثلاثة أشياء: العواطف، الملكات أو القوى، حالة الشخصية. فالفضيلة في النفس يجب أن تقترن بأحد هذه الأشياء. ويقصد بالعواطف، الغضب، والخوف والفرح، والكراهية وكل ما يتعلق باللذة والألم. أما الملكات، فهي تلك القوى التي عن طريقها نغضب ونفرح ونشعر بكل العواطف المختلفة. وحالات الشخصية هي تلك الحالات التي يتصف الفرد بسببها بالخير أو الشر في علاقته بالعواطف. ويرى أرسطو أن الفضيلة

(1) المرجع السابق ص 952.

مرتبطة دائماً بحالات الشخصية فقط دون غيرها من الأشياء. والسبب في ذلك هو عدم توفر عنصر الاختيار لدى كل من العاطفة والملكة. في حين أن حاله الشخصية تعبر عن الاختيار في علاقتها بالفضيلة. من هنا نجد أرسطو يربط بين حالة الشخصية والفضيلة والاختيار. وبالتالي تصبح الفضيلة سلوكاً اختيارياً يصدر عن الشخصية. ولما كانت الفضيلة اختيارية فإنها تكون أيضاً فعلاً (إرادياً) يصدر عن النفس. هذا الفعل ينبغي أن لا يصدر إلا بعد الرؤية والمشورة المسبقة. فتقرير الفعل إذاً يتعلق بمبدأ عقلي. إلا أن أرسطو يجعل هذه المشورة والرؤية تتعلق فقط بالأشياء التي تقع تحت سيطرتنا وقدرتنا. فالضرورة أو الطبيعة تعتبر أشياء خاضعة لاختيار أو تقرير الفرد. وبالتالي فهي لا تخضع للمشورة والتقرير. أما في غير ذلك من الأمور التي تقع في إطار أفعالنا وقدراتنا فيتم فيها المشورة والتدبر والاختيار. لذلك نجد أرسطو يؤكد على أن الفضيلة والرذيلة تقعان تحت سيطرتنا. فعندما يكون في استطاعتنا أن نفعل شيئاً ما يكون في مقدورنا كذلك أن لا نفعله. وعندما يكون الفعل هو الفضيلة يكون عدم الفعل هو الرذيلة. ويكون كلاهما في استطاعتنا. وقد رفض أرسطو قول السابقين له (أن لا أحد شريرٌ إرادياً ولا أحد سعيد لا إرادياً). فهو يرى أن هذا القول يحتوي جزئياً على الصواب والخطأ. (أن لا أحد سعيد لا إرادياً) عبارة صحيحة لأن السعادة تطلب عن عمد وقصد عن طريق وسائلها الخاصة بها، ولا تدرك إلا بالعمل العقلي المنظم. إذاً فهي تتم إرادياً. لكن أرسطو لم يوافق على الجزء الأول وهو أن (لا أحد شرير إرادياً). فهو يرى أن الشر ذاته فعل إرادي اختياري شأنه شأن الخير والفضيلة.

وفي الكتابين الثالث والرابع من الأخلاق النيقوماخية يورد أرسطو أمثلة متعددة للفضائل الأخلاقية. فنجد الشجاعة، والاعتدال، والسخاء، والعظمة، والاعتزاز، والطبع الجيد، والعدالة، وغيرها من الأمثلة. وقد حاول أرسطو عن طريق الأمثلة أن يوضح طبيعة هذه الفضائل وحدودها. أن من طبيعة الأشياء كما يقول أرسطو أن تدمر بالزيادة أو النقصان والإفراط أو التفريط.

فالإفراط أو التفريط في الأكل أو الشرب يؤدي إلى فساد الصحة. في حين أن القدر المناسب يؤدي إلى الصحة ويحافظ عليها. وهذا ينطبق تماماً على الاعتدال والشجاعة وبقية الفضائل الأخلاقية الأخرى. فالإنسان الذي يلقي بنفسه في أحضان اللذة بدون تمييز وتحديد سيكون إنساناً شهوانياً. في حين أن الذي يرفض كل اللذات يكون غير حساس. أما الإنسان الذي يأخذ ما يناسبه من هذه اللذة دون الإفراط أو التفريط كلية فإنه يكون معتدلاً. وبذلك تكون الفضيلة متحققة عن طريق التوسط وتدمر عن طريق الإفراط والتفريط. ويرى أرسطو أن كل الأسباب والمصادر التي تنتج أو تدمر الفضيلة تكون واحدة بالنسبة لكل الفضائل. فالإنسان الذي يخشى ويهرب من أي شيء يكون جباناً والذي لا يخشى أي خطر يكون متهوراً. في حين أن من يقدر ظروف وخطورة الشيء عن طريق العقل ولا يولي ظهره يوصف بالشجاعة. فالشجاعة إذاً وسط بين التهور والجبن. فالإنسان الذي يخشى كل شيء يكون جباناً لأن التفريط نوع من الجبن. وهذا النوع من الأشخاص يخشى ما لا ينبغي أن يخشاه، فهو يفتقر إلى الثقة. أما الذي لا يخشى أي شيء فهو متهور. فالمتهور يرى في نفسه الثقة الزائدة عن الحد. لذلك فهو لا يخشى ما ينبغي أن يخشاه. أما الإنسان الشجاع فهو الذي يخشى الأشياء المناسبة عن طريق الدافع المناسب وبالطريقة المناسبة وبالطريقة الصحيحة وفي الوقت المناسب. وهو الذي يشعر بالثقة في الظروف المناسبة. فالجبان والمتهور والشجاع كلهم يهتمون بنفس الأشياء ولكن باتجاهات مختلفة كما يقول أرسطو. فالجبان والمتهور يلجئان إلى التفريط أو الإفراط. بينما الشجاع يتخذ الموقف الوسط وهو الحد الصحيح.

ويولي أرسطو عناية خاصة لفضيلة العدالة لما لها من أهمية في فلسفته الأخلاقية. فهو يرى أن كل السلوك المطابق للقوانين يكون سلوكاً عادلاً. لذلك فالإنسان الذي يخرق القانون يكون ظالماً. أن هذه القوانين وضعت لمصلحة الجميع أو الأغلبية في الحكم. وفي مثل هذه الظروف يهدف السلوك العادل إلى تحقيق سعادة المجتمع السياسي. فالقانون يجبرنا على أن

نكون شجعاناً ومعتدلين وعادلين. أن أرسطو يرى أن العدالة تكون أعظم الفضائل الأخلاقية. فكل الفضائل تكمن في العدالة. فهي الفضيلة الكاملة لأنها هي الممارسة الفعلية للفضيلة الكاملة. فالعدالة فضيلة كاملة لأنها تتجاوز إطار الفرد لتشمل الآخرين من أفراد المجتمع. فهي من هذه الناحية تهدف إلى خير ومصلحة الآخرين. فالعدالة بهذا المضمون تكون كل الفضيلة، بينما يكون الظلم كل الرذيلة[1].

ويعدد أرسطو أنواعاً مختلفة من العدالة تختلف كلها باختلاف موضوعاتها وظروفها. فهناك العدالة التوزيعية التي تهتم بتوزيع الأموال والمكافآت والمنح على الأفراد الذين لهم علاقة بدستور الدولة. إن التوزيع العادل في كل هذه الأشياء يتم حسب الجدارة أو الأهلية (Merit). وهذا يختلف باختلاف نوع النظام السياسي في الدولة. فالعدالة بهذا المعنى ستكون نوعاً من التناسب الهندسي.

إن أي انحراف عن هذه النسبة في التوزيع بالزيادة أو النقصان يعتبر انحرافاً عن العدالة. النوع الثاني من العدالة هو ما يسمى بالعدالة التعويضية أو الإصلاحية. هذه العدالة تختلف عن النوع الأول من حيث المساواة الفعلية بين الأفراد. فالأفراد هنا متساوون في الحقوق. لذلك فالقانون ينظر إلى نوع الخطأ أو الظلم الواقع فقط ويعامل الأطراف بالتساوي. فالقاضي يحاول أن يساوي هذا السلوك اللامتساوي بين الأطراف وذلك عن طريق التعويض. هذا التعويض قد يكون عن طريق الغرامة أو العقوبة للمعتدي حتى يتساوى مع الطرف الآخر. وبذلك تكون المساواة وسطاً وعدالة بين الطرفين. أما النوع الثالث من العدالة فهو عدالة التبادل. هذه العدالة تتعلق بالمساواة في التناسب لا بالمساواة في العائد. فالعائد التناسبي يتحقق عن طريق المصالح المتبادلة بين الأفراد. فأعضاء المجتمع غير مكتفين في إنتاجهم اليومي المختلف ذاتياً. فالفرد بقدر ما ينتج للآخرين من مواد فهو في حاجة إلى ما

(1) المرجع السابق ص 1004.

ينتجون. وبالتالي يحدث التبادل في السلع لسد الحاجات بين الأفراد. إلا أنه قبل أن يتم التبادل لا بد من تحديد قيمة تناسبية لتلك المواد والمنتجات، حيث أنها تتفاوت في جودتها وقيمتها بالنسبة لبعضها البعض. عند ذلك فقط نستطيع أن نحدد السلوك العادل في التبادل. وإن أي زيادة أو نقصان عن ذلك الحد يُعد انحرافاً عن العدالة.

الفضيلة والوسط الذهبي:

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الفضيلة وسط بين طرفين. وهذا الوسط ينطبق على كل الفضائل الأخلاقية والآن يحاول أرسطو أن يوضح كل ما يتعلق بهذا الوسط وإلى أي حد يمكن الاعتماد عليه كمعيار للسلوك الأخلاقي. يشير أرسطو إلى أن كل الأشياء المنقسمة أو الممتدة يمكن الأخذ منها كثيراً أو قليلاً أو بكميات متساوية. وهذه الكميات تكون كذلك نسبة إلى الشيء ذاته أو إلى الفرد نفسه. وأن الحد المتساوي يكون وسطاً بين الزيادة والنقصان. ويقصد أرسطو بالوسط في الشيء تلك (النقطة التي تقع على بعد متساوٍ من الطرفين. والتي لا تختلف عند كل الناس)[1]. أما بالنسبة للفرد فإن الوسط هو ذلك الحد الذي لا يكون كثيراً جداً ولا قليلاً جداً. وهذا بالطبع لا يكون وسطاً واحداً لدى الجميع. فكل فرد يختار ما يناسبه من وسط دون إفراط أو تفريط، وتلك هي الفضيلة. فاللذة والألم يمكن أن يشعر بهما الفرد بدرجة شديدة أو بسيطة. وهاتان الحالتان لا خير فيهما. أما أن نشعر بهما بدرجة مناسبة في أوقات مناسبة تجاه الأشياء المناسبة، عن طريق الدافع المناسب، وبالطريقة المناسبة يعتبر في حد ذاته وسطاً. وتلك هي سمة الفضيلة. وبالمثل في كل الأفعال نجد الزيادة والنقصان والوسط. فالوسط نجاح والإفراط والتفريط فشل للفرد. وعليه تكون الفضيلة نوعاً من الوسط[2].

---

(1) المرجع السابق ص 957 ـ 958.
(2) المرجع السابق ص 959.

إلا أن هذا الوسط قد لا ينطبق فعلاً على كل الأفعال والسلوك الإنساني. فإننا لا نفشل في أن نجد حالات أو أفعالاً في ذاتها رذائل دون أن نجد لها وسطاً أو أطرافاً. فالحسد وعدم الحياء، والزنا والقتل، والسرقة، تعتبر عواطف وأفعالاً سيئة لا توجد فيها فضائل. أن أرسطو كان مدركاً لمثل هذه الحالات التي تخرج عن قاعدته في الوسط. فهو يرى أنه من السخف أن نتوقع وجود وسط لمثل هذه الأفعال. فكما لا يوجد زيادة أو نقصان في الاعتدال أو الشجاعة لا توجد كذلك أطراف في الأفعال السابقة. فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والاعتدال وسط بين الشهوانية وعدم الإحساس، وضبط النفس وسط بين الغضب واللامبالاة.

الفضائل العقلية:

يذكرنا أرسطو منذ البداية بتقسيمات النفس وقواها المختلفة إلى عاقلة وغير عاقلة. ويقسم الجزء العاقل بدوره إلى قسمين: الأول، الجزء الذي نتأمل من خلاله الأشياء التي أسبابها ثابتة وغير متغيرة. أما الثاني فهو الجزء الذي ندرك من خلاله الأشياء المتغيرة.

واعتماداً على المبدأ السقراطي الذي يؤسس فضيلة الشيء على تأدية الوظيفة المناسبة فإن أرسطو يحاول أن يكتشف أحسن الأحوال التي يمكن أن يكون عليها كل جزء من هذين الجزئين. وبالتالي نجده يضع قضية الحقيقة واكتشافها وطريقة الحصول عليها الحد الفاصل الذي يميز بين أجزاء النفس وقواها. وإذا نظرنا إلى الحالات التي تكتسب النفس من خلالها الحقيقة كما يقول أرسطو لوجدناها خمس حالات هي: الفن، والمعرفة العلمية، والحكمة العلمية، والحكمة الفلسفية، والعقل الحدسي.

إن موضوعات المعرفة العلمية تعتبر ضرورية ولا مجال فيها لأن تكون غير ذلك. فهي غير مستحدثة وغير زائلة. أما الفن فهو حالة عقلية مع القدرة على الصنع والإيجاد، وموضوعاته إذاً غير ضرورية فقد تكون أو لا تكون. أما الحكمة العملية فإنها تتمثل في التفكير الذي ينطلق من التدبر والتحليل

العقلي وينتهي إلى الاختيار، وبذلك فهي تختص بشيء جزئي يمكن عمله. والإنسان الذي يملك هذا النوع من الحكمة يكون قادراً على تدبر وتحليل ما هـو خير فـي كـل الظـروف. فـالحكمـة العمليـة إذاً هـي الفضيلـة. إلا أن هـذه الحكمة لكي تكون كاملة لا بد لها أن تعتمد على العقل الحدسي الذي يدرك الهدف وهي نقطة البداية في الحكمة العملية. أن المعارف السابقة تستند إلى المبادىء الأولية ولكنها جميعاً لا تستند إلى التحليل والبرهنة على هذه المبادىء. مثل هذه الوظيفة لا يقوم بها إلا العقل الحدسي. أما الحكمة الفلسفية فموضوعاتها أكثر الموضوعات تسامياً. فالإنسان الذي هو موضوع الحكمة العملية لا يكون أحسن المخلوقات في هذا الكون. بل هناك كائنات كما يقول أرسطو أكثر قيمة في جوهرها، مثل الأجسام التي تدخل في إطار السماوات. فالحكمة الفلسفية إذاً هي المعرفة العلمية مضافاً إليها العقل الحدسي للأشياء السامية طبيعياً. وعندما يقارن أرسطو الحكمة الفلسفية بالحكمة العملية يرى أن الأولى أرقى مستوى من الثانية. وبالرغم من أن الحكمة الفلسفية ليست هي السبب الكافي لكنها تكون السبب الضروري للسعادة. والحكمة العملية لا تستخدم الحكمة الفلسفية بل تعمل على خدمتها وعلى وجودها عن طريق إخضاع العواطف والشهوات إلى المبادىء الأخلاقية. فهي تصدر الأوامر من أجلها وليس إليها[1].

أن أرسطو لا يستثني أياً من الفضائل السابقة وعلاقتها بالسعادة. أن الحكمة الفلسفية تعد أرقى الأنشطة الإنسانية لكنها ليست النشاط الوحيد الذي له قيمة ذاتية، ولا تكون كل الهدف الذي يسعى إليه الإنسان. لذلك فهو يرى أن كلا النوعين من الفضائل النظرية والعملية جدير بالاختيار لأنها فضائل لجزيء النفس حتى وإن لم ينتج عنهما أي شيء[2].

السعادة:

في بحث السعادة يذكرنا أرسطو بتعريف السعادة الذي يتعلق بالفضيلة

(1) المرجع السابق ص 1036.

(2) المرجع السابق ص 1034.

التامة وأحسن أنواعها. فالفضائل العقلية كما رأينا أحسن الأنواع وأرقاها. يقول أرسطو أنه من الغرابة (الاعتقاد بأن علم السياسة أو الحكمة العملية يكون أحسن المعارف لأن الإنسان أحسن المخلوقات في العالم). فالإنسان يمكن أن يكون أحسن الحيوانات، ولكن هناك موجودات أسمى من ذلك، مثل الأجسام التي تتشكل منها السموات. لذلك فالإنسان يكون في قمة السعادة وأكملها عندما يكون في حالة التأمل العقلي لهذه الأجسام. فالحياة المثالية تتمثل في تأمل الخالق وعبادته.

إن النشاط الذي ينتج السعادة هو النشاط الذي يشبه نشاط الله. فالله لا يعمل بالفضائل العملية مثل العدالة والشجاعة وضبط النفس. فالعمل الذي يقوم به الخالق هو التأمل العقلي وممارسة الحكمة النظرية. لذا على الإنسان أن يحيا مثل هذه الحياة العقلية لأنها تحقق له السعادة. وفي الميتافيزيقا Metaphysics يقول أرسطو عن المبدأ الأول (الله) أن حياته أحسن أشكال الحياة ولكن لا نتذوقها إلا لفترة قصيرة[1]. إن هذه الحياة النظرية أرقى وأسمى الأنواع لأنها مكتفية ذاتياً. في حين أن الحياة العملية تفتقر إلى أشياء خارجية وتفتقر إلى الآخرين. فالإنسان الذي يسخر مجهوداته لحياة التأمل يكون أقل افتقار إلى الأشياء الدنيوية وإلى الآخرين[1].

إن السعادة ليست ميلاً في الإنسان وإلا لوجدت كما يقول أرسطو في حالات النوم أو لدى النباتات. فالسعادة إذاً نشاط فعلي واقعي. ولما كانت بعض النشاطات ضرورية لغيرها بينما بعضها الآخر ضروري لذاته فإن السعادة مرتبطة أشد الارتباط بالأنشطة التي تطلب لذاتها. والسبب في ذلك هو أن السعادة لا تحتاج ولا تفتقر إلى أي شيء خارجها. فهي مكتفية ذاتياً. إن هذا النوع من النشاط المكتفي ذاتياً يعتبر السعادة الكلية للإنسان، إلا أنه من ناحية أخرى قد لا يناسب الإنسان في عمومه. فالإنسان عقل ومادة وبذلك تكون الحياة الفاضلة السعيدة هي حياة العقل. إلا أن العيش طبقاً للفضائل الأخرى

(1) المرجع السابق ص 1104.

(الأخلاقية)، من الناحية الثانوية، يعتبر أيضاً سعادة. هذه الأنشطة العملية تسير طبقاً للظروف الإنسانية وطبيعة تكوين الإنسان. فالعدالة، والسلوك الشجاع، وتأدية الواجب كلها نشاطات إنسانية. فالفضائل الأخلاقية، تنتمي إلى طبيعتنا المركبة لأنها مرتبطة بالعواطف وتوجيهها. وأن فضائل الطبيعة المركبة كما يقول أرسطو تكون إنسانية في جوهرها. وكذلك الحياة أو السعادة التي تقابل هذا المركب تكون جزء لا يتجزأ من سعادتنا الكلية. ومن ناحية أخرى فإن السعادة الكاملة تتمثل في التأمل العقلي. لذلك نجد أن الحيوانات التي لا تتمتع بقسط من التفكير والعقل غير قادرة على تحقيق السعادة. فالسعادة تمتد بقدر وجود التأمل العقلي. فكلما ازداد التأمل العقلي ازدادت السعادة عند ذلك الكائن. ولأننا كائنات نتكون من مادة وصورة نكون في حاجة إلى الأشياء الخارجية فطبيعتنا ليست مكتفية ذاتياً لغرض التأمل العقلي. فالجسم ينبغي أن يكون في صحة جيدة، وهذا بدوره يحتاج إلى الغذاء الجيد. ولكن هذا لا يعني أن الإنسان السعيد هو الذي يملك الكثير من الأشياء المادية. فالاكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى الإفراط، فالإنسان الذي يستخدم العقل ويصل إلى الحقيقة يكون أولاً في أحسن الحالات العقلية، ثم يكون أعز الموجودات عند الله. إن العناية الإلهية كما يقول أرسطو يحظى بها دائماً الجزء النبيل والسامي في الإنسان الذي يشبه الله في طبيعته. ثم أن الخالق سوف يكافىء أولئك الذين يحبون ويمجدون ذلك الجزء العاقل من الإنسان. وكل هذه الصفات توجد في الفيلسوف. لذلك يكون الفيلسوف هو المخلوق الأعز عند الله. ومن ينال تلك الدرجة لا بد أن يكون أسعد المخلوقات. فالفيلسوف إذاً أكثر الناس سعادة.

تعليق:

مما تقدم يتضح لنا أن أرسطو كان أول من وضع دراسة علمية لتفسير الأخلاق. وإن هذا لا يبدو غريباً حيث إن فلسفته كلها كانت مصنفة حسب موضوعات الدراسة والمجال المعرفي. فالأخلاق مثل بقية العلوم قد تميزت

بهذه الصفة حيث خصص لها ثلاث مؤلفات أهمها وأشهرها كتاب الأخلاق النيقوماخية. ولعل معظم الدراسات والأفكار التي نسبت إلى أرسطو في الفكر الأخلاقي كانت ضمن موضوعات هذا الكتاب.

إن أرسطو يؤكد من البداية على أهمية علم الأخلاق للإنسان. عندما يتحدث أرسطو عن الأخلاق فإنه يقصد في الغالب العملية التي تتعلق بالسلوك العملي للكائن العاقل. وهذا ما جعله بالطبع مختلفاً في واقعيته عن مثالية أستاذه أفلاطون. ورغم تلك الأهمية التي أولاها لعلم الأخلاق لكن أرسطو جعله في منزلة أقل من علم السياسة. فعلم السياسة كما يقول أرسطو يهدف إلى تحقيق السعادة التي تعتبر خيراً في حد ذاتها. بينما تهدف الأخلاق إلى تحقيق الفضيلة كهدف في حد ذاته. إن كل علم من العلوم المختلفة له هدفه الخاص به. فعلم الطب مثلاً يهدف إلى تحقيق الصحة ومكافحة المرض. وعلم الاقتصاد يقصد تحقيقه العدالة التوزيعية وإشباع الحاجات، وعلم الفلك يهدف إلى متابعة الأفلاك ورصدها بغية استخلاص القوانين والقواعد التي تحكم الكواكب والنجوم. إن مثل هذه الأهداف الخاصة لا تعتبر في الواقع أهدافاً مطلوبة لذاتها. بل تعتبر وسائل لتحقيق أهداف أخرى أبعد من ذلك. في حين لا يهدف علم السياسة إلا لتحقيق ذلك الشيء الذي يكون هدفاً لذاته. ولذلك يعتبر هدف السياسة من أسمى الأهداف بالنسبة لبقية العلوم. وبالتالي يكون علم السياسة أشرف العلوم على الإطلاق، وأن الهدف الذي يسعى لتحقيقه هو السعادة. ولا أحد يطلب السعادة لأي هدف آخر. بينما نجد أن كل الأهداف الأخرى ما هي إلا وسائل لنيل السعادة كهدف أسمى. لذلك تتصف السعادة بصفة الاكتفاء الذاتي كما يقول أرسطو. والأخلاق باعتبارها تسعى إلى تحقيق الفضيلة في سلوك الأفراد فإنها بدون شك تخدم علم السياسة في تحقيق السعادة كهدف في حد ذاته. ورغم قلة الأهمية التي أولاها أرسطو لعلم الأخلاق فإننا نؤكد على أن هدف السياسة (السعادة) لا يتحقق في المجتمع إلا إذا تحقق الهدف الأخلاقي أولاً. بمعنى أن المجتمع لا يمكن أن يكون سعيداً دون أن يكون فاضلاً. وهذا يعني أن

الأخلاق شرط ضروري لممارسة علم السياسة وتحقيق ما يهدف إليه من أهداف وغايات. فالرفاهية والازدهار والتحضر أمور لا تتحقق إلا بوجود الفضائل والقيم الأخلاقية. فالعدالة مثلاً لا تتحقق إلا بتحقق الفضائل الأخلاقية مثل الشجاعة وضبط النفس والاعتدال وغيرها. من هنا تتضح أهمية علم الأخلاق بالنسبة لعلم السياسة.

وكما رأينا في الأخلاق أن أرسطو يقسمها إلى قسمين: أولاً ما يحقق الفضائل الأخلاقية العملية: ثانياً ما سماها أرسطو بالفضائل العقلية أو التأملية. ورغم الأهمية البالغة والدرجة العالية التي يعطيها أرسطو للفضائل العقلية من حيث علاقتها بالسعادة فإنه لم يقلل من أهمية الفضائل الأخلاقية. إن هذه الأخيرة فضائل عملية مادية تساعد الأفراد على ممارسة الفضائل التأملية ونيل السعادة والخير الأسمى، بمعنى أن الفضائل الأخلاقية تعتبر أهدافاً لذاتها ووسائل لغيرها في نفس الوقت. من هنا كانت هذه الفضائل على درجة من الأهمية في حياة الإنسان كما سبق توضيحه. ولما كانت الفضيلة عند أرسطو متمثلة في درجة من الوسط فكان لزاماً عليه أن يوضح للقارىء كيفية اكتساب هذا الوسط. فقد صرح أرسطو بأن هذا الوسط لا يمثل حداً موضوعياً. بمعنى أنه قد يختلف من شخص أو ظرف إلى آخر. إلا أن ذلك قد يجعل الفضيلة في نفس الخطر الذي أوقعها فيه السوفسطائيون من قبل وهو الموقف الذي انتقده أرسطو سابقاً. ولكي يكون الوسط معياراً أو قاعدة أخلاقية لا بد من جعله شيئاً ثابتاً لدى الجميع وفي كل الظروف، ومستقلاً عن الأهواء والعواطف والانفعالات. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو قد اعترف بأن هذه القاعدة أو المعيار لا ينطبق على كل السلوك والعواطف الإنسانية حيث إن بعضها يعتبر رذيلة بدرجة مطلقة. وإن ممارسة أي نوع منها بأية درجة أو شكل يعتبر خروجاً عن الفضيلة والقيم الأخلاقية.

وعندما تعرض أرسطو لموضوع تحقيق الفضيلة، وهل هي مكتسبة أم طبيعية فطرية، رأى أن الفضيلة لا تتحقق إلا عن طريق التعود والتدريب. فالفضيلة الأخلاقية تكتسب بواسطة العادة والممارسة في حين أن الفضيلة

العقلية تأتي عن طريق التعلم. وبهذا يكون أرسطو قد وضع الطبيعة البشرية في الحياد بين الخير والشر. وبذلك يكون الفرد في فطرته الأولى مجرداً من الفضيلة والرذيلة ويميل إلى فعل الخير بقدر ما يميل إلى ارتكاب الشر. إلا أن هذا الرأي قد لا يرضي الكثير من الاتجاهات وخاصة تلك التي تؤكد على أن الطبيعة البشرية مزودة منذ الفطرة بملكات وقوى تميز بين الخير والشر وبين الفضيلة والرذيلة. وهذه القوى أيضاً قادرة على تحقيق الفضيلة وتجنب الرذيلة. وإذ نؤكد على ذلك فإننا نفرق، كما فعل أرسطو، بين القدرة على فعل الخير وتمييزه من ناحية، وفعله وممارسته من ناحية أخرى. فإذا كانت الفضيلة الأخلاقية لا تتحقق إلا بالتعود والممارسة فإنها أيضاً تبقى في حاجة إلى ما لا يوجد إلا بالفطرة. ونعني بذلك تلك الملكات العاقلة المغروسة في الطبيعة البشرية التي بدونها لا يكون الإنسان كائناً عاقلاً وبالتالي تنتفي عنه صفة الأخلاقية.

الفصل السادس
الفكر الأخلاقي في العصر الهلينستي

إذا انتقلنا إلى العصر الهلينستي نجد أن ظروف بلاد اليونان، وأثينا بصفة خاصة، قد تغيرت واختلفت من الناحية السياسية والثقافية. ونظراً لما أصاب هذه البلاد من الانفتاح والانفراج تقاسم اليونان ثقافتهم وتراثهم الحضاري مع الشرق والغرب. فمنذ غزو الاسكندر الأكبر لبلاد اليونان انتقلت الثقافة اليونانية إلى غيرها من بلاد العالم كما استقبلت اليونان ثقافات الشرق والغرب المختلفة. وفي هذا العصر شغلت الفلسفة نفسها بالبحث عن المبادىء العامة التي يمكن أن توجه السلوك البشري نحو الخير والسعادة في هذه الحياة المضطربة تاركة كل القضايا الأخر السياسية والكونية جانباً. ولذلك يصنف البعض الحقبة الهلينستية بأنها تلك الحقبة التي أصبحت فيها الثقافة اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الأبيض. ومنذ وفاة الاسكندر حتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً امتدت إلى مصر وسوريا ووصولاً إلى روما وإسبانيا»[1]. ونتيجة للظروف السياسية الصعبة التي مرت بها بلاد اليونان تمركز الإنسان حول ذاته ومكونات طبيعته لعله يكتشف فيها مصدراً للسعادة والطمأنينة المفقودة في المجتمع. ونظراً لاقتصار البحث الفلسفي على الجانب الإنساني الذاتي تدهورت الفلسفة وأصابها الجمود والركود في جميع أنحاء اليونان. وقد لا نجد في هذه الفترة من الفكر الجديد أي شيء يمكن أن يقارن مع جودة وأصالة الفكر القديم سوى ذلك

---

(1) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة. ترجمة جورج طرابيشي (بيروت. دار الطليعة للنشر، 1982) ص 34.

الاهتمام بالذات الفردية وجعلها موضوعاً للدراسة والبحث. ورغم أن هذه الفلسفات حاولت أن تقدم صورة كاملة للكون والطبيعة لكنها لم تكن في الواقع إلا وسيلة لفهم الطبيعة البشرية ووضع القوانين والقواعد السلوكية المناسبة. فالبحث في الطبيعة إذا لم يكن هدفاً في حد ذاته أو من أجل الحقيقة الموضوعية بل كان هدفه الكشف عن المجهول الذي كثيراً ما كان سبباً في قلق الإنسان وتعاسته. وقد حاول كل من الرواقيين والأبيقوريين تقديم صورة معينة للكون تستند فيها الظواهر والأشياء إلى علاقات عليه ضرورية لا مجال للاستثناء فيها. وعلى ضوء هذا النظام الكوني ينظِّم الإنسان أفعاله وتصرفاته بشكل يحقق الطمأنينة والسعادة.

إن الظروف السياسية التي مرت بها المدن اليونانية في ذلك الوقت تمثلت في عدم الاستقرار في الصراع المستمر الذي كان يحدث بين ورثة الاسكندر من المقدونيين والبطالمة، للسيطرة على كافة بلاد اليونان بما في ذلك أثينا. ونظراً لعدم تمكن اليونانيين من الوقوف في وجه هذه التحديات لم يكن أمام هذه المدن سوى الاحتماء بأحد الأطراف المتنازعة. ولم يعد لتلك المدن قوانين أو دستور ثابت مستقر. بل كان تنوع وتغير القوانين تبعاً لتغير الحكام والملوك سمة العصر. وقد قاست أثينا أكثر من غيرها من الاضطرابات والفوضى التي كان سببها التنافس بين الحكام من الشرق والغرب. وفي خضم تلك الظروف الاجتماعية والسياسية الصعبة ظهرت المدرسة الرواقية والجماعية الأبيقورية كفلسفات عملية تواكب الأحداث والظروف. فقد آثر الرواقيون السير وفقاً لأهواء الحكام والأمراء الوارثين للسلطة وخاصة المقدونيين. وقد عمل أولئك الحكام بدورهم على احتواء تلك المدارس الفكرية لما لها من أثر معنوي في نفوس الأفراد والجماعات ولم تقدم أي من المدارس بحوثاً موضوعية تذكر في المجالات العلمية سوى تلك الشذرات العامة في مجال السلوك البشري. بل حاولت الرجوع إلى القديم تلتمس فيه مخرجاً ودليلاً إلى السعادة والطمأنينة. لقد استبعدت هذه المدارس العلوم الرياضية والفلكية من دائرة البحث والمعرفة إيماناً منها بأن

هذه العلوم لا تهتم بالخير أو الشر كما فعل ذلك من قبل كل من الميغاريين والقورينائيين. وارتدت الأبيقورية إلى المذهب القوريناني الذي يجعل من اللذة الحسية هدفاً وغاية للإنسان. كما أن الرواقية اعتنقت الآراء التي نادت بها المدرسة الكلبية التي جعلت من الحكمة أو الحصافة أسمى الفضائل العقلية. وقد التقت هاتان المدرستان حول هدف عام واحد هو البحث عن السعادة السلبية التي لا تتحقق إلا بالابتعاد عن الشؤون العامة وتجنب القلق والاضطراب.

ولذلك اتسم هذا العصر بانتشار ظاهرة الزهد والانسحاب من الحياة الاجتماعية والسياسية وفقدان الثقة في كل الأنظمة والحكومات وبالعودة إلى الذات ومحتوياتها لتصبح السعادة هي العيش وفقاً للطبيعة البشرية.

الأبيقورية

Epicorcanism

ولد أبيقور في جزيرة ساموس (Samos)، 270 ـ 321. ثم تحول بعد ذلك إلى أثينا وهناك أسس مدرسته الفلسفية المشهورة بحديقة أبيقور. وقد أسس مذهبه الفلسفي تحت تأثير مذهب ديمقريطس المادي. الذي يصور العالم بأنه مكون من ذرات مادية تسبح في الفراغ وكل ما في الكون هو من طبيعة واحدة في حركة دائمة ولا يوجد فناء أو عدم حتى بالنسبة للإنسان. فالموت عبارة عن تحول هذه الذرات المادية في الإنسان إلى أنواع أخرى وانفصالها عن بعضها البعض. لذلك يرى أبيقور أنه ليس لنا إلا هذه الحياة الدنيا ويجب علينا أن نجعلها حياة سعيدة بقدر المستطاع. إن نظرة أبيقور للحياة السعيدة لا تكمن في الحصول على اللذة والسعي ورائها في هذا العالم بقدر ما تكمن في اتخاذ المواقف السلبية في الحياة تجنباً للوقوع في الألم الذي هو شر في حد ذاته. فقد حاول أبيقور أن يتجنب الحياة السياسية والاجتماعية وذلك بالاختفاء وراء سور حديقته. فهو لم يرغب في حياة السلطة أو المكانة الاجتماعية. ولم ير أن السعادة مقترنة بأي من هذه الأمور التعاقدية.

فالسعادة عنده تتعلق بالطمأنينة والبساطة دون التورط في أية مسؤوليات. فالأبيقوري يخشى المشاكل والمتاعب التي قد تتعلق بالحياة والروابط الأسرية،وبالتالي فهو يميل إلى حياة العزوبية المستقلة والمريحة من كل المسؤوليات.

هذه النظرية السلبية للحياة وما يحتويها من لذات تحقيقاً للطمأنينة النفسية هي ما تعرف عند الأبيقوريين بالأتراكسيا (Atraxia).

إن أبيقور كان من أنصار المذهب اللذي الأخلاقي واللذي النفسي. فقد رأى من جهة أنه ينبغي على الإنسان أن يتصرف دائماً في الاتجاه الذي يحقق أكبر قدر من اللذة، لأنه كان يعتقد أن اللذة هي الخير الأسمى في الحياة. ومن ناحية أخرى يؤكد على أن تركيب الإنسان النفسي يجعله دائماً يبعث عن اللذة في جميع أفعاله. وبالتالي فإن علم الأخلاق هو معرفة كيف نحصل على أكبر قدر من اللذة، وكيف يمكن تجنب أكبر قدر من الألم. فهو لا يهدف إلى بناء قواعد أو مبادىء نظرية للسلوك، بل يهتم فقط بالحقائق الواقعية للسلوك الإنساني. من هنا نجد أن أبيقور يشير من خلال دراسته التحليلية للطبيعة البشرية إلى وجود رغبات متعددة في الإنسان، ويقسمها إلى قسمين؛ منها ما هو طبيعي ومنها ما هو غير طبيعي (فارغ)[1]. ويقسم الطبيعي إلى طبيعي ضروري، وطبيعي غير ضروري. وهناك أيضاً رغبات غير طبيعية وغير ضرورية. ويقسم الطبيعي الضروري إلى ما هو ضروري للسعادة، وضروري لبقاء وراحة الجسد، وآخر ضروري للحياة. إن الرغبات الفارغة التي إذا لم تشبع لا تقود الألم تعتبر غير ضرورية وتكون من صنع المخيلة الفارغة الخاملة. إن الفهم الحقيقي والإدراك الكامل لطبيعة هذه الرغبات المختلفة يساعد الإنسان على إرجاع كل اختياراته ومواقفه السلوكية إلى صحة الجسم وتحرر النفس أو الروح من الاضطرابات والقلق. وهذا التحرر النفسي هو هدف الحياة السعيدة.

إننا جميعاً نسعى لتحصيل هذه الغاية التي تتمثل في تجنب الألم والخوف والاضطراب. وعندما يتحقق هذا الهدف للفرد تصبح كل رغبات النفس الأخرى غير ذات قيمة. لذلك يرى أبيقور حاجة الفرد الملحة إلى اللذة، لأنها سلاح ضد الألم. فغياب الألم هو نفسه لذة وسعادة

---

(1) Oliver Johnson. Ethics. (Holt. NewYork. 1965) P. 78.

للإنسان. لذلك يقول «نحن ندرك اللذة كأول الخيرات المتأصلة فطرياً في الإنسان. ومن اللذة تبدأ كل الاختيار والتجنب وإلى اللذة نعود مستعملين الشعور معياراً للحكم على كل خير»[1].

إلا أن أبيقور لم يترك العناق للشهوات والرغبات المادية والسعي وراء كل ما يدخل تحت مفهوم اللذة. فقد لجأ إلى ما يعرف بمعيار الكم والكيف للتمييز والمفاضلة بين اللذات المختلفة. وقد استعمل في ذلك الاختيار الواعي المبني على التعقل والتحقق الدقيق. لذلك يتحدث أبيقور عن الاختيار الواعي بين اللذة والألم. وفي هذا الاختيار يجعل العقل منهجاً ووسيلة للتفاضل بين الضدين فيؤكد على أنه ليس كل الأفعال والتجارب اللذيذة تكون خيراً وأحسن من الأفعال المؤلمة. إننا نستطيع في بعض الظروف والأحوال أن نتخلى عن بعض اللذات ونختار عوضاً عنها بعض الآلام. وإذ يصرح أبيقور بهذا فإنه لا يعتبر نفسه مناقضاً لمذهبه الأساس الذي يؤكد على السعي وراء اللذة وتجنب الألم. إن أبيقور يقرر أنه ينبغي على الفرد أن يتجنب بعض أنواع اللذات التي قد تؤدي في نهايتها إلى الألم. وفي الوقت نفسه ينبغي على الفرد أيضاً أن يتحمل ويختار قليلاً من الألم الذي قد يؤدي في النهاية إلى اللذة. لذا فهو يعتبر أن للإنسان، بحكم طبيعته، ميولاً طبيعية نحو كل لذة. ولكن ليست كل لذة جديرة بالسعي ورائها أو باختيارها. وهذا يصدق أيضاً على الألم. إننا بحكم الطبيعية البشرية نفر من كل أنواع الألم ولكن ليس كل الألم يجب تجنبه.

لذلك يجب على الفرد أن يقارن بين كمية ونوع اللذة والألم في كل فعل. وعن طريق ذلك يستطيع أن يصل إلى الحكم أو الاختيار الأخلاقي الأمثل الذي عن طريقه تتحقق السعادة والطمأنينة الروحية.

ويتطور هذا المذهب إلى أكثر من ذلك عندما يتجه إلى الزهد والاكتفاء باللذات الضرورية وعدم الإفراط في إشباع كل الرغبات المادية التي قد تسبب

---

(1) المرجع السابق ص 72.

المتاعب وعدم الاستقرار والألم. لذلك يتحدث أبيقور عن استقلال الرغبات الإنسانية عن المطالب الدنيوية ويجعل هذا الاستقلال بمثابة الخير الأعظم. إذا لم تملك الكثير، يقول أبيقور، عن طريق القناعة الحقيقية الذاتية تستطيع أن تتمتع وتسعد بالقليل. والسعيد هو الذي يكتفي بالقليل وإن توفر لديه الكثير. وكل ما هو طبيعي يسهل الحصول عليه. بعكس ما هو غير طبيعي أو مصطنع، فهو دائماً صعب المنال والتحقق. «إن الماء والخبز يؤديان إلى اللذة السامية عندما يضعهما الجائع في فمه»[1]. لذلك نرى أبيقور يدعو الإنسان إلى حياة التقشف والزهد وتعويد النفس على البساطة وتجنب السعي وراء الكماليات بجميع أنواعها التي كثيراً ما تؤدي إلى الألم والشقاء. أن أبيقور عندما يؤكد على تحصيل اللذة بوصفها غاية الإنسان النهائية فهو لا يقصد بذلك اللذة المادية. فاللذة الحقيقية عنده تكمن في تجنب الألم الجسدي وتجنب الاضطراب النفسي والقلق العقلي. لذلك فاللذة لا تعني الانغماس في شرب الخمر أو الإفراط في إشباع الشهوات، «إن اللذة التي تؤدي إلى السعادة هي اللذة التي يكون مصدرها العقل النير والوعي والإدراك ويكون منبعها الاختيار الحسن لما هو خير والتجنب المستمر لما هو شر وألم. وليس مصدرها مجرد الاعتقاد والتخمين والظن الذي يؤدي إلى اضطراب النفس وشقاء الإنسان.

ومن بين كل الأفعال والسلوك يعتبر أبيقور فعل التدبر والروية (Prudance) بمثابة الخير الأسمى واللذة الأولى المتميزة. فيؤكد على أن فضيلة التدبر أقيم حتى في الفلسفة، ومنها تنحدر بقية الفضائل الأخرى. إنها تعلمنا أننا لا نستطيع أن نعيش سعداء دون أن نكون متدبرين، وشرفاء وعادلين. ولا نستطيع أن نعيش حياة واعية وعادلة وشريفة. دون أن نكون سعداء. لذلك فالفضائل مرتبطة طبيعياً بالحياة السعيدة. وهذه الحياة السعيدة بدورها لا توجد مستقلة عن هذه الفضائل.

إن الإنسان الأبيقوري كما يقول أصحاب هذه المذاهب لا يخشى

---

(1) المرجع السابق ص 79.

الموت والقدر، «الموت لا شيء بالنسبة لنا: فالشيء المتحلل لا يحتوي على الإحساس، والشيء الذي يفتقر إلى الإحساس لا شيء بالنسبة لنا»[1]. فالإنسان وحده هو الذي يملك قدره ومصيره. وفي نفسه وذاته توجد القوة الرئيسية التي تتحكم في وقوع الحوادث وسيرها بالنسبة له. إن أبيقور يصنف الظواهر وحصولها إلى ثلاثة أنواع: ظواهر تحدث بالضرورة عن طريق السبب والنتيجة أو العلة والمعلول. وأخرى عن طريق الصدفة، وثالثة تحدث حسب إرادة الإنسان. فالقسم الأول من هذه الظواهر ليس للإنسان دخل فيه. لأنها تحدث بمقتضى قانون خارجي. أما الثانية فهي غير منتظمة الحدوث ونتائجها غير معروفة خيراً أو شراً. أما القسم الثالث فإنه يشمل كل الظواهر والأفعال التي تقع تحت سيطرة الإنسان بما في ذلك أسبابها ونتائجها. هذا القسم الأخير من الأفعال والظواهر ينتج عنه المدح والذم أو الثناء واللوم. ويحمل أبيقور على الفلاسفة الطبيعيين الذين نظروا إلى الحياة وظواهرها نظرة علية ضرورية مطلقة وبذلك وضعوا الإنسان في جبرية مطلقة. إن أولئك الذين اعتقدوا في الأساطير المتعلقة بالآلهة التي تمثل الظواهر التي تحدث مصادفة لأفضل بكثير من هذا الرأي الجبري المطلق. إن هذا الرأي الأسطوري يصور الحياة بطريقة أكثر تفاؤلاً حيث تحتوي على الخير بقدر ما تحتوي على الشر. إلا أن أبيقور يجعل من الأخلاق علماً يتعلق بالظواهر التي تقع تحت سيطرة الإنسان. فالاختيار والحرية في العمل والسلوك هما من ضروريات الإلزام الخلقي.

يتحدث أبيقور عن مفهوم العدالة في المجتمع الإنساني ويجعله قيمة نسبية ناتجة عن التعاقد الاختياري بين الأفراد. فقد تقتضي مصالح الأفراد وظروفهم الاتفاق على إرساء قوانين معينة تحقق مآربهم ومصالحهم، وتحميهم من الضرر والألم الذي قد ينتج عن التعامل بين الأفراد. هذه القوانين والتشريعات المتعاقد عليها تجسد مفهوم العدالة في المجتمع

---

(1) Johes, Sontag and others, Approachs to Ethics. (NewYork, Mcgraw Hill, inc, 1962) P. 87.

وتوضح لكل فرد حقوقه وواجباته. وفي حالة غياب هذا التعاقد أو الاتفاق لا نكاد نجد أي معنى للعدالة أو للقيم الأخلاقية الأخرى التي تقيد الأفراد في معاملاتهم. «فالعدالة في ذاتها إذن مفهوم غير ذي قيمة»[1]. لذلك فإن العدالة لا تستمد قيمتها إلا من وجود أفراد يدخلون في تعاقد أو اتفاق بعدم الاعتداء على بعضهم البعض. من هنا نرى أن الإنسان في الحالة الطبيعية لا يحتكم إلى أي قانون أخلاقي سوى ما يراه مناسباً لطبيعته الذاتية. فالظلم أو اختراق العدالة، شيء لا يعني شراً في حد ذاته. وإنما يكون شراً نسبة إلى الخوف من العقوبات التي قد تترتب على ارتكاب ذلك الفعل. فقد يتجرّأ الفرد المتعاقد على خرق العدالة التعاقدية سراً إذا اعتقد في النجاة من عقوبة العدالة. ولكن أبيقور يرى أنه حتى في مثل هذه الظروف ينبغي على الفرد أن لا يتجاوز حدود العدالة. والسبب كما يقول، هو أن الفرد قد ينجو من عقوبة القانون ألف مرة ولكن هذا لا يكفي ضماناً للنجاة في المرات القادمة. إن المعنى العام للعدالة يكون واحداً لدى الجميع وهو المنفعة أو الصالح العام لكل الأفراد المتعاقدين في تعاملهم مع بعضهم البعض. ومن بين الأفعال التي تعد أفعالاً عادلة تلك التي أثبتت التجربة عملياً أنها فعلياً في صالح الأفراد. مثل هذ الأفعال تحمل ضمان العدالة. أما في الحالات الأخرى التي لا يحقق فيها الفعل الصالح العام فعلياً فإنه لا يكتسب صفة العدالة الطبيعية الضرورية. من هنا نرى أن القياس الفعلي للسلوك العادل لا يكمن في المفهوم النظري التعاقدي بل في التطبيق العملي الإيجابي وفي مدى احتواء ذلك الفعل على المصلحة العامة لكل الأفراد المتعاقدين. ونتيجة لذلك يتغير مفهوم العدالة بتغير مصالح واهتمامات الأفراد في المجتمع. فالسلوك الذي قد يحقق مصلحة لمجموعة من الأفراد في ظروف معينة، وبالتالي يكون سلوكاً عادلاً، قد لا يكون كذلك في ظروف أخرى مغايرة. فالعدالة إذاً في نهاية الأمر مفهوم نسبي تتعلق بالمصلحة والمنفعة بشقيه الذاتي والعام عند النفعيين أمثال ـ هوبز، وبنتام، ومل.

---

(1) المرجع السابق ص 89.

تعليق:

إن الفكر الأخلاقي في العصر الهلينستي كما سبق عرضه لم يقدم الجديد في مجال الأخلاق والقيم. فالأبيقورية والرواقية وهما المدرستان البارزتان عملتا على الرجوع إلى الفكر اليوناني القديم لاقتباس ما قد يتمشى منه مع ظروف ذلك الوقت. فاعتنقت الأبيقورية فلسفة اللذة المادية التي كان مصدرها المدرسة القورينائية أما الرواقية فإنها ارتدت إلى مذهب الكلبية لتأسيس الأخلاق على اللذات العقلية وفيما يخص الأبيقورية بصفة عامة كانت تمثل الاتجاه الواقعي المادي. حيث اعتبرت الوجود الحقيقي هو وجود المادة كما سبق توضيحه. فالعالم الحقيقي الوحيد هو هذا العالم الحسي الذي تعيش فيه والذي يتصف بالتغير وعدم الاستقرار. لذلك لا يعطي الأبيقوريون أية قيمة أو اهتمام للعالم الميتافيزيقي أو عالم ما وراء الحس أو المثل الأفلاطونية. من هنا كانت آراؤهم ومعتقداتهم كلها متعلقة بهذا العالم المادي الحسي. وقد أدى بهم ذلك إلى تجاهل القيم الروحية والفضائل الدينية التي تتجاوز في قيمتها وأهميتها قيم هذا العالم الحسي. ورغم أنهم قد اهتموا بالعنصر النفسي والروحي إلى جانب العنصر المادي من الطبيعة البشرية لكنهم وقفوا عند ذلك الحد ولم يتتبعوا أصل ومصدر ذلك العنصر الذي يختلف في طبيعته عن مادة وجوهر هذا العالم الحسي. وبقي مذهبهم مجافياً للنفس البشرية وفضائلها الأخلاقية السامية.

وقد عمل الأبيقوريون على بناء نظام أخلاقي أساسه هدفه هو الحياة الذاتية والاستمتاع بلذاتها المختلفة. فالسلوك العملي للإنسان نحو الأفراد والأشياء هو ما يكون الموضوع الرئيسي لعلم الأخلاق. فالأخلاق علم ما هو كائن فحسب. ولذلك لم يبد الأبيقوريون أي اهتمام بالمبادىء النظرية المجردة التي تتجاوز السلوك الواقعي للأفراد إلى ما ينبغي أن يكون. ولما كانت الحياة بصفة عامة تحتوي على لذات ومنافع من ناحية، وآلام ومضار من ناحية أخرى،رأى الأبيقوريون أنه من واجب الفرد أن يسعى لتحقيق

اللذات والمنافع وتجنب الآلام والمضار. فالإنسان بطبعه كما يقولون يميل إلى إشباع رغباته وشهواته المادية كما يميل إلى تجنب الألم والضرر بقدر المستطاع. فالسعيد عندهم هو من يحصل على أكبر قدر من اللذة ويتجنب أقل قدر من الألم. وهكذا يصور الأبيقوريون الطبيعة البشرية هذه الصورة السلبية التي لا تختلف عن الحيوانات الدنيا. فالكائن البشري بما يملكه من قوى روحية وعقلية قد يقبل على الألم وفي نفس الوقت يتجنب اللذة اختيارياً في ظروف متعددة. إن طريق السعادة والفضيلة لا يحتوي دائماً على لذات ومنافع ولا يخلو من الآلام والمضار. بل إن الفضيلة ذاتها كثيراً ما تكون نتيجة لممارسة ضبط النفس ومحاربة الشهوات والرغبات والصبر والمعاناة.

لقد حرص الأبيقوريون على تجنب الألم وعدم الوقوع فيه وإن كلفهم ذلك التخلي عن اللذات والمتع. فالألم يحدث الاضطراب والقلق في النفس والضرر في الجسد وهذا بالطبع يؤدي إلى الشقاء والتعاسة في هذه الحياة. إن هذا التخوف من الواقع في الألم جعل الإنسان الأبيقوري يبتعد عن الشؤون العامة ويعيش في برج عاجي، بعيداً عن ممارسة أي دور أو وظيفة في المجتمع. فاختفت بذلك الكثير من الفضائل الأخلاقية السامية، مثل التضحية والإيثار والتعاون وذلك لما تشتمل عليه هذه الأفعال من بعض المخاطر والآلام. لقد قضوا على طموحات الإنسان وما قد يشعر به من حب الاستطلاع والمغامرة لاكتشاف الجديد والمجهول. وبصفة عامة كانت نتيجة هذا الاتجاه انتشار الزهد بين أنصارها والتخلي عن الدنيا وشؤونها بما في ذلك ما قد يكون وسيلة للسعادة في هذه الحياة.

الـرواقيـــة

Stoicism

ترجع نشأة المدرسة الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد إلى الفيلسوف اليوناني زينو (Zeno) الذي عاش في الفترة ما بين 340 و265 ق.م. وكانت هذه المدرسة من أشهر المدارس الفكرية في ذلك الوقت خاصة في المجال الأخلاقي والاجتماعي. واعتنق الكثير من أبناء المجتمع اليوناني المبادىء الأساسية التي نادت بها هذه المدرسة. وخلال الاتصال اليوناني بالامبراطورية الرومانية سواء من الناحية الحربية أو الفكرية نقلت الرواقية مذهبها إلى روما عاصمة الامبراطورية حيث ازدهرت وأصبحت تمثل الفلسفة السائدة أو فلسفة المدينة وتأثر بها قادة الرومان وأشهرهم ماركوس أوريليوس (180 ـ 122). إن ابيكتيتوس (Epictetus) وهو الفيلسوف الروماني الشهير كان قد نقل من بين العبيد إلى روما وفيها تعلم الفلسفة واشتغل بالتدريس ثم عاد في نهاية الأمر إلى وطنه اليونان، حيث توفي في القرن الثاني الميلادي. وكانت لأبيكتيتوس دراسات تعني كلها بالأخلاق. وهي مجموعة مذكرات تحتوي على بعض النصائح العملية وبعض المقالات التي ترشد الشباب الذين لديهم الرغبة لأن يكونوا فلاسفة رواقيين. وهذه الفلسفة في مجملها تتلخص في إنكار النفس. لذلك نراها تقابل فلسفة اللذة الأبيقورية إلا أنها تلتقي معها في النهاية في الهدف والمبدأ.

والمتتبع لهذه الفلسفة يجدها امتدت في أطوار ثلاثة، تلا بعضها بعضاً[1].

---

(1) Encyclopedia of philosophy Vol. 3 P. 86.

الطور الأول وينسب إلى مؤسس الرواقية الأول زينو وكريسيبوس (Chrysipus) الذي قد أرسى بعضهم تعاليم الرواقية في المعرفة والمنطق. وفي هذه الفترة انتشرت فكرة الزهد والانسحاب من الشؤون العامة، وعدم الاعتماد على الأشياء المادية بين أنصار الرواقية. أما الطور الثاني فيتمثل في أفكار بانيتوس (Panitos) الذي نقل المذهب الرواقي إلى المجتمع الروماني. ففي هذه الفترة أخضع المذهب إلى النزعة السياسية وانتشرت النزعة الذاتية الطبيعية في المجتمع والطور الأخيرة كان من أشهر أعلامه ابيكتيتوس وماركوس اوريليوس وغيرهم. وطور هؤلاء فكرة الأخوة العالمية للإنسان، التي يتمتع بموجبها كل الأفراد بنفس الحقوق والمسؤوليات. هذه الفكرة تبنتها الفلسفة المسيحية في «مدينة الإله». لقد كان الهدف الأخلاقي عند الرواقية يتمثل في تحقيق الفرد لما يسمونه بالأباتاي (Apathy). وهي حالة اللامبالاة نحو ما قد يحدث للفرد من لذة أو ألم. وقد أخذوا عن أرسطو فكرة أن الصفة المميزة للإنسان تكمن في العقل. فالإنسان هو الكائن الوحيد المفكر والعاقل. لذلك فالحياة الطبيعية للإنسان التي تحقق وظيفته هي التعقل والعمل والحياة طبقاً لطبيعته العاقلة: «عش على وفاق مع الطبيعة». من هنا نجد أن المدرسة الرواقية تؤسس القانون الأخلاقي على مفهوم الطبيعة البشرية كما فعل أرسطو من قبل. فالتصرف بمقتضى الواجب يكون الهدف الأساس للحياة الأخلاقية. والواجب بالضرورة هو الالتزام بما تمليه الطبيعة البشرية في الحياة العملية. وقد تطورت هذه الفكرة حتى أصبحت تعرف بالقانون الطبيعي عند المشرعين الرومان.

إن الرواقيين يصورون الإنسان وعلاقته بالكون بصورة ليس فيها مجال للحرية والاختيار. واعتبر الإنسان مثل بقية الكائنات والموجودات المادية يخضع لقوانين مطلقة. فاللوغوس (Logos) أو الإله يحرك الكون وطاقته. وهو القانون الذي يحكم كل شيء بما في ذلك الإنسان. وبالتالي على الإنسان أن لا يقاوم هذا القانون لأنه واقع لا محالة، ولا يوجد مجال لتفادي نتائجه مهما كانت. وقد حاول الرواقيون التوفيق بين هذه النظرة الجبرية التي

لا تبيح الاستثناء للكون والوجود من ناحية، والإصرار على قيام الإنسان بواجبه والحياة طبقاً للطبيعة البشرية العاقلة التي تؤمن بوجود مجال للحرية والاختيار من ناحية أخرى. لذلك لجأ الرواقيون إلى المبدأ الأرسطي الذي يفرق بين العلية الخارجية والعلية الباطنية ولما كانت بعض الظواهر وخاصة الظواهر الخارجية تحدث بموجب قانون العلية الخارجي وبالتالي لا مجال لجعلها تحدث على غير ما تحدث، فإنه ينبغي على الإنسان أن يعي ذلك ويتقبل تلك النتائج بكل قناعة ورضا. وهنا يكون الفرد متمتعاً ذاتياً باتخاذ القرار لقبول ما يحدث في حالة الضرورة منسجماً مع النتائج مهما كانت. وباتخاذ الفرد لهذا الموقف لمواجهة هذه الظواهر يحقق الطمأنينة والسعادة. «ومن هنا فإن هذا التسليم يشعر بالسرور، أو بالأحرى هو فوق الحزم والسرور، إنه يسمو بنا إلى عدم الانفعال»[1]. أما ابيكتيتوس فإنه يشير في البداية إلى أن الإنسان ليس في حاجة إلى علم الأخلاق فهو بالطبع كائن خير وفاضل. إلا أنه نظراً لوجود بعض الأفكار الخاطئة التي تكون قد تولدت في الفرد من مصادر مختلفة وتركت آثارها السيئة كان لا بد من تذكير النفس البشرية بهذه الأسس والقيم الطبيعية الأخلاقية. فالنظرة البشرية إذاً نقية طاهرة في أساسها وما سوء الأخلاق والوقوع في الرذيلة إلا أشياء مكتسبة. لذلك يتحدث ابيكتيتوس عن المواقف الصحيحة التي ينبغي على الفرد اتخاذها إزاء الظواهر الاجتماعية والطبيعة. فهو يقسم هذه الظواهر في عمومها إلى قسمين قسم يقع في مجال سيطرتنا ونستطيع أن نتحكم فيه بكل حرية. وقسم آخر يقع خارج ذلك المجال ولا نستطيع تقريره أو رفضه أو تجنبه ويتكون القسم الأول من الآراء والمواقف، إضافة إلى حركة الإنسان وسعيه نحو الأشياء مثل الرغبة في تحقيق شيء ما أو تجنب الألم. وينجم عن هذا القسم بشكل عام كل ما يتعلق بأفعال وسلوك الإنسان. أما القسم الآخر فيختص بالأجسام والمواد وعلاقاتها ببعضها البعض والصفات البدنية والشهرة

---

(1) عبد الرحمن بدوي. الأخلاق النظرية، (وكالة المطبوعات، الكويت، 1975) ص 257.

والحظ. ويشمل هذا القسم كل ما لا يكون نابعاً من تصرفاتنا وإرادتنا. فالشهرة أو المكانة مثلاً تمثل آراء الناس فينا وهي آراء لا تخضع لسيطرتنا وإرادتنا. أما فيما يتعلق بما يخضع سيطرتنا ولا يخضع إلى قيود أو عوائق خارجية فإننا نكون أحراراً أو مجبرين حيالها. أما الأشياء الأخرى المختلفة فإنها تحدث بمقتضى قوانين وعلل خارجية ضرورية مستقلة عن إرادتنا وبالتالي يجب اتباعها. ولذلك ينبغي علينا عدم التعرض لتلك الأشياء الخارجية وآثارها لأنها واقعة لا محالة. بل ينبغي أن نتقبلها ونسلم بها حيث إننا جزء من هذا العالم الواحد الطبيعي. إن «طبائعنا تؤلف جزءاً من الكون[1]. وما يصدق على الكل يصدق على الجزء. فالحكيم إذن هو الذي يعي ويدون هذه الحقيقة ويعمل بها في حياته. فهو يميز بين الظواهر المختلفة قبل اتخاذ القرار حتى يحقق الراحة والسعادة ويتجنب الاضطراب والقلق. لذلك يوصي ابيكتيتوس الفرد بالالتزام بأية قواعد قد تفرض عليه ويعتبرها بمثابة القانون»[2]. مقتدياً بسقراط وحياته العملية.

أما إذا اعتبرنا تلك الأشياء والظواهر التي تخضع للغير حرة ومن اختصاصنا فإننا نكون قد سببنا لأنفسنا المتاعب والقلق عندما تكون النتائج على عكس ما نرغب. أما إذا كانت مطالبنا مقتصرة على ما هو واقع تحت سيطرتنا ولا تمتد إلى أبعد من ذلك فإننا سوف ننعم بالراحة والطمأنينة[3]. لذلك نرى ابيكتيتوس ينصح الفرد بالتخلي عن الكثير من الأشياء الخارجية والاكتفاء بالضروري والقليل حتى وإن كان الأمر يتعلق بالأشياء الحرة كما يسميها.

إن مصدر الرغبة الإيجابية لدى الإنسان هو التعلق بالأشياء المرغوبة. وبالمثل فإن الرغبة السلبية هي مجرد الرغبة القوية في الهروب مما لا يقع تحت سيطرتنا. فالفرد إذن هو أساس سعادته وشقائه. فلا يرغب إلا في

---

(1) عبد الرحمن بدوي. الأخلاق النظرية ص 256.

(2) T.Gould, the Moral Discours of Epictetus.(NewYork.Washington squr press, 1964) P. 77.

(3) Oliver Jonson Ethics P. 78.

وسعه ولا يعقد الآمال على غير ذلك مما قد لا يتحقق له. وهذه هي النصائح التي يقدمها لنا ابيكتيتوس في مذكراته. ولكي نصل إلى ذلك المستوى من تحقيق الطبيعة. يرى ابيكتيتوس أنه ينبغي لنا أن نطبق القواعد التي بأيدينا وخاصة القاعدة الأولى والرئيسية القائمة على التحقيق من هوية الشيء أو الموضوع وعلاقته بالأشياء التي تقع تحت سيطرتنا. هل هذا الموضوع من الأشياء الحرة؟ أما إذا كان الموضوع يقع في إطار الأشياء الخارجية عنا فإنه ينبغي على الفرد أن يكون مستعداً للقول بأن هذا الأمر لا يخصني. فالرغبة أساسها وجود الأمل في الحصول على الشيء المرغوب، وعدم الرغبة أو النفور، تنشأ عن الأمل في عدم الوقوع في الشيء المراد تجنبه. والفرد الذي يفشل في تحقيق رغباته يكون سيء الحظ. بينما من يفشل في تجنب الشيء المراد تجنبه يكون غير سعيد. لذلك فإن من يحاول بدون وعي أن يتجنب المرض أو الفقر، وهما من الأشياء التي تقع خارج إرادتنا فإنه سيعيش في اضطراب وقلق. وتجنباً لمثل هذه النتائج ينبغي على الفرد قبل أن يكوّن أية رغبة أو يتخذ أي موقف أن يعرف ويتأكد من طبيعة الشيء المرغوب. إن هذه المعرفة تجعل الفرد يتخذ الموقف المناسب وبالتالي يباشر في الفعل الذي يحقق سعادته. فالفرد كما يقول ابيكتيتوس لا يشقى بوجود الأشياء ووقوع الحوادث ونتائجها. وإنما يتم ذلك بسبب الآراء والمواقف إزاء تلك الأشياء. فالموت شيء غير مخيف في حد ذاته. ولو كان كذلك لخشيه سقراط. ولكن الخوف يكون مصدره الرأي والموقف من الموت، من هنا وجب علينا أن لا نلقي اللوم على مجريات الأحداث الخارجية التي تبدو كأنها السبب في تعاستنا وقلقنا، ولا نلوم إلا أنفسنا إذا تسببنا في ذلك. فعدم الوعي عند الفرد هو في الحقيقة المصدر الحقيقي لكل ذلك الاضطراب. وعلى الفرد قبل أن يشرع في فعل أي شيء أن يدرك الأشياء التي تقع في المقدمة أولاً ثم التي تليها ثانياً. وبدون إدراك وتعقل المقدمات والنتائج وعلاقتها بالفرد يقترف الفرد الرذيلة، وبالتالي يعرض نفسه إلى القلق والاضطراب النفسي. إضافة إلى ذلك يوصي ابيكتيتوس بالتحلي بالاعتدال، وقوة التحمل والصبر.

إن الواجبات عند الأفراد تقاس بنوعية العلاقات التي تحدث بينهم، ذلك لأنه لا أحد بطبيعته خير أو شرير. وإنما يتعلق الأمر بما يؤديه من أفعال وسلوك مع الآخرين. وواجب الفرد الرئيس هو أن يجعل الخير والشر إلا في الأشياء التي تقع تحت سيطرته. فكل حيوان بالطبيعة ينزع إلى تجنب الألم ويرغب في تحقيق اللذة والمنفعة. وحيثما توجد المنفعة تكون الطاعة والولاء. لذلك فمن يرغب في تحقيق أو تجنب شيء يهتم بالطاعة والولاء لكل ما يحقق ذلك الهدف. وبهذه المناسبة يحذرنا ابيكتيتوس في سعينا وراء اللذة من مغبة الإفراط والاستسلام لها بل ينبغي علينا أن نجعل اللذة تنتظرنا ولا أن ننتظرها، وعلى الإنسان أن يتذكر كلا اللحظتين. اللحظة التي يتمتع فيها باللذة، واللحظة التي تلي ذلك عندما يتحسر على اختفاء وفقدان اللذة. وبين تلك الحالتين يمكن تصور الحالة البهيجة الثالثة التي تنتج من اقتناع الفرد باتخاذ اللذة قيمة في هذه الحياة. ففي مثل هذه الحالة يكون الفرد سيد نفسه ويعيش في سعادة منتصراً على رغباته وإحساساته. لذلك نجد ابيكتيتوس يصف الأفراد في شخصياتهم وسلوكهم الأخلاقي نسبةً إلى المواقف التي يتخذونها في هذه الحياة العملية[1]. فالإنسان غير المثقف لا يتوقع أن يكون مصدر الخير والشر فهو ينسب دائماً تلك القيم وحدوثها إلى غيره من الأفراد والأشياء، وبالتالي يبقى مصيره متعلقاً بقوى خارجية ولا يكون نفسه مطلقاً. أما الفيلسوف فإنه يرى في نفسه المصدر الأساس لتلك اللذات والآلام التي قد تصادفه في هذه الحياة. في حين أن العلاقة المميزة للفرد المتقدم أخلاقياً هي أنه لا يراقب أحداً ولا يمدح أو يستهجن أحداً. ولا يتهم غيره ولا يلوم إلا نفسه في كل الظروف. فهو يسيطر على رغباته ولا يحاول أن يتجنب إلا ما هو رهن إرادته وتحت سيطرته. وإذا سعى وراء شيء ما يكون في ذلك معتدلاً. ولا يعنيه حكم الآخرين وأداؤهم. فالحكيم الرواقي كما يقول زينون «غني ولو كان شحاداً، مشوه الخلقة نبيل ولو كان عبداً»[2].

---

(1) Epictetus. Enchcridion Book 68.

(2) عبد الرحمن بدوي. الأخلاق النظرية ص ص 257 ـ 258.

وفي النهاية نجد أبيكتيتوس يقدم بعض النصائح والوصايا العملية لأفراد المجتمع:

1 ـ اجعل الصمت قاعدة عامة لحديثك ولا تقل إلا الضروري وباختصار.

2 ـ لا تضحك في كل مناسبة ولا تبالغ في الضحك.

3 ـ حاول أن لا تعطي عهداً لأحد بقدر الإمكان.

4 ـ تجنب الحفلات واللقاءات العامة التي يقيمها الغرباء أو الجهلاء لأن المرء على دين قرينه.

5 ـ اطلب الأشياء التي تنتمي إلى البدن كضرورات مثل المأكل والمشرب والملبس والمسكن. وتجنب الأشياء الكمالية والاستعراضية.

6 ـ لا تطلب متعة النساء قبل الزواج[1].

تعليق:

يتضح لنا من النبذة السابقة للفكر الرواقي أن هذه المدرسة كانت تنشد العيش وفقاً لقوانين العقل والطبيعة. فقد رأى أصحابها أن الحياة التي يكون مصدرها الجهل التام بالطبيعة تصبح حياة قلقة تعيسة، وهذا خطأ في حق الطبيعة ذاتها في نفس الوقت. أن كل الخيرات التي قد تتحقق للإنسان يكون مصدرها الإنسان نفسه الذي يعي ذاته وطبيعة العالم الذي هو جزء منه. فكل شيء في هذا الكون وضع بتقدير حكيم وبمقتضى قوانين محكمة، وكل الظواهر والحوادث تشير وتحدث حسب قوانين دائمة منتظمة لا مكان فيها للمصادفة والاحتمال أو الطفرة. وبذلك يكون خير أي شيء في الطبيعة كما يقول الرواقيون متعلقاً بتأدية وظيفته الأساسية في هذا العالم.

إن مثل هذه الصورة الحتمية التي رسمها لنا الرواقيون لم تترك المجال لحرية الاختيار والإرادة ومن ثم تنفي صفة المسؤولية عن الإنسان؛ ويصبح الخير والشر وكذلك الفضيلة والرذيلة أموراً غير إرادية بالنسبة للفرد. فلا أحد

---

(1) Epictetas. Encheridien Book 33.

يكون خيراً أو شريراً إرادياً. إلا أن الرواقيين لم يتركوا هذا الموضوع بدون مناقشة وبدون تفسير بما يتفق ومذهبهم الجبري. يرى الرواقيون أن الحياة في جميع جوانبها تخضع لقوانين عقلية طبيعية ثابتة ضرورية. فالوسائل الضرورية تؤدي إلى نتائج ضرورية. فحياة الجهل مثلاً تؤدي بالضرورة إلى حياة الشهوة والرغبة القاتلة وإلى تحقيق أهداف غير مناسبة للإنسان. وبالمقابل نجد حياة الحكمة تؤدي بالإنسان إلى متابعة الأشياء التي تكون في متناوله وتحت تصرفه، وتؤدي إلى تحقيق الأهداف النبيلة عن طريق الوسائل النبيلة. إن تحقيق الفضيلة لا يتم إلا عن طريق الحكمة وعن طريق سيطرة العقل على العواطف والرغبات المادية. يقول الرواقي أيضاً إن الحرية لا تكمن في إشباع الرغبات والدوافع المادية بل في التخلص منها كلية. فالإنسان الذي يعتمد على تلك العواطف والرغبات يسعى إلى تحقيق شيء يقع خارج سيطرته وقدرته. وعندما لا يتحقق للفرد ذلك الهدف فإنه يصاب باليأس والفشل وعدم الرضى والطمأنينة. وهذا كفيل بأن يبعد الإنسان عن السعادة والراحة النفسية والعقلية. إن الانقياد وراء اللذة الحسية، الجنس أو جمع المال مثلاً، يؤدي بالإنسان حتماً إلى الهلاك والعبودية. إن الرواقيين يؤكدون على أن عدم معرفة الإنسان لنفسه وطبيعته تفقده السيطرة على بقية أجزائه فلا يقدر على تحقيق أي شيء نبيل. فإذا تمكن الفرد من معرفة مكوناته وطبيعته استطاع أن يدرك جوهره ووظيفته في هذا الكون. وعندها لا يصبح العقل هو المسيطر على كل الدوافع المادية والشهوات والرغبات فحسب، بل يبقى شيء متميزاً في تلك الطبيعة. فحياة الأبتاي الرواقية تعني حياة العقل الخالية من أية عاطفة أو رغبة مادية. وعندها فقط يستطيع الإنسان أن يفرق بين ما ينتمي إليه وما يمكن أن يتجاهله باعتباره شيئاً لا يتأثر به. فالحوادث والظروف الخارجية التي قد تفرض على الإنسان مثل السجن والنفي والقتل أشياء لا تهم الإنسان باعتبارها تقع خارج سيطرته. أما الموقف الذي يتخذه الفرد إزاء هذه الظواهر فهو ما يقع في إطار القدرة الإنسانية. فإذا استطاع الفرد أن يدرك هذه الحقائق المختلفة فإنها تصبح حينذاك وسيلة لتحقيق الخير الحقيقي. فالحوادث الواقعية

وإن بدت سلبية ليست بالضرورة شراً بالنسبة للإنسان. وإنما الشر يكمن في نوعية الاستجابة لها من قبل الإنسان. إن الرواقية بصفة عامة تركز على الأحوال الداخلية والانفعالات الباطنية للفرد. إلا أنها لم تتجاهل الجوانب الأخرى من الكون والطبيعة. فالرواقي لم يكن في حاجة إلى أي شيء من الخارج لكي يحقق الطمأنينة والسعادة وإن استعمل كل شيء في الطبيعة. لذلك فإن الرواقي يمارس دوره ووظيفته في الطبيعة والمجتمع وهذا يبدو واضحاً من خلال القيمة الأخلاقية والأهمية التي أولتها الرواقية بخلاف الأبيقورية للأسرة ودورها في المجتمع. وقد كان الرواقي دائماً حريصاً على القيام بدوره مواطناً في الدولة أو المدينة. وقد ظهرت للرواقيين عدة آراء إيجابية في تنظيم المجتمع وتطوره. كان من أهمها الرفض القاطع لظاهرة الرق والعبودية في المجتمع. فقد رأوا أن هذه الظاهرة مخالفة تماماً للقانون الطبيعي الذي سوى بين البشر جميعاً. فالإنسان الرواقي غني عن المجتمع وبذلك لا يتوقع النفع أو الضرر من أحد. وإن عبادة وخدمة الإله تعني لديهم تشبه الإنسان بقدر المستطاع بكل ما يتصف به الإله من فضائل حتى يكتسب الكمال. إن هذا الانتماء والميل نحو الإله يكمل انتماء الإنسان إلى الدولة والمدينة. فسقراط عندما قبل أمر الموت كان ينفذ قوانين أثينا بوصفه أحد مواطنيها.

وعندما يؤكد الرواقي على ذلك المنهج العقلي لتحقيق الفضيلة لا يقصد أن مثل هذا الاتجاه يسير وسهل، بل كان الرواقيون حريصين على اجتياز الصعوبات والعقبات الداخلية والخارجية المختلفة. فالإنسان الذي يعتنق هذا المذهب لا بد له من ضبط النفس ومحاربة الرغبات والشهوات المادية حتى لا يبقى إلا العقل وحده. وعندها فقط يصبح الإنسان رواقياً ويحيى على وفاق مع الطبيعة. لذلك يقول ابيكتيتوس الرواقي عندما أُسأل ما هو الشيء الـذي أرغبه؟؟ أفهم الطبيعة وأطيع قوانينها.

تطبيقات عن الباب الأول:

س 1 ـ اكتب مقالة تتحدث فيها عن أهمية وقيمة الأخلاق في حياة الإنسان مشيراً إلى علاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى؟

س 2 ـ لقد وردت عدة تعريفات مختلفة لعلم الأخلاق في الفصل الأول، اذكر بعضاً من هذه التعريفات المناسبة؟

س 3 ـ تعتبر السوفسطائية حركة ثقافية وجهت علم التفسير وجهة جديدة في الفكر اليوناني القديم. تحدث عن هذا الاتجاه في مجال الأخلاق؟

س 4 ـ لقد كان سقراط أول من حاول تأسيس علم الأخلاق على الدراسة الموضوعية التي لا تخضع للأهواء والميول الذاتية. اذكر أهم ما حققه سقراط في مجال تفسير الأخلاق؟

س 5 ـ يرسم أفلاطون في جمهوريته صورة للمجتمع المثالي الفاضل. ناقش موضوع الفضائل الأخلاقية كما وضعها أفلاطون في الجمهورية؟

س 6 ـ في دراسته لعلم الأخلاق يقسم أرسطو الفضائل الإنسانية إلى الفضائل الأخلاقية العملية والفضائل العقلية النظرية. تحدث في هذا الاطار عن الوسط الذهبي كمعيار للفضيلة؟

س 7 ـ رغم الانحطاط الثقافي الذي أصاب الفكر اليوناني بعد أرسطو، إلا أن الدراسة الأبيقورية حاولت إحياء التراث الأخلاقي القديم حيث تمثلت الأخلاق عندهم في طلب اللذة وتحقيقها. اكتب مقالة تفسر فيها مضمون هذا المذهب؟

س 8 ـ تعتبر المدرسة الرواقية من الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في العصر الهلينستي في مجال الأخلاق. ورغم أن هذه المدرسة اعتنقت اللذة هدفاً وغاية للسلوك الإنساني، إلا أنها تختلف في نظرتها لقيمة اللذة عن المدرسة الأبيقورية. وضح أوجه الاختلاف في ذلك؟



الباب الثاني

الفكر الأخلاقي
في العصور الوسطى



الفصل الأول
الأخلاق في الفكر المسيحي

جاءت المسيحية مع ظهور المسيح فأعادت للحياة توازنها وقيمتها الروحية والدينية المستقلة عن حياة المادة ونزواتها. فمن جمال الجسد وملذاته سارت هذه العقيدة إلى جمال النفس والروح. ومن حياة الضياع والتعاسة إلى حياة النعمة والطمأنينة. إن في محاولة المسيحية الجادة لنقل الإنسان من التفكير في هذا العالم المادي وإشباع الدوافع والشهوات الغرائزية إلى العيش طبقاً للمعاني الروحية وطبقاً للمعايير السماوية تحويل للمشاكل الأخلاقية إلى موضوعات دينية. وأصبح الخير الأخلاقي متمثلاً في خضوع الإنسان إلى إرادة الخالق، كما أن الفلسفة الأخلاقية أصبحت مناظرة لعلم الأديان من المبادىء الرئيسية التي نجدها في المسيحية، الحب الإلهي والأخوة والتضحية. إن هدف الخالق في هذه الحياة شيء يجسده كل كائن في هذا الكون. فكل شيء في الكون يشير إلى محبة الله لخلقه من ناحية، وحب الناس لله من ناحية أخرى. إن محبة الإنسان لله وللآخرين من البشر هو أساس القانون والشريعة الإلهية وأساس الحياة الكريمة. إن الهدف الأساس للإنسان وواجبه في هذه الحياة أن يتصرف طبقاً لإرادة الله. هذه المعاني العميقة للمحبة تشير إليها بعض العبارات الواردة في الإنجيل: «الذي لا يحب لا يعرف الله. إن الله هو الحب. . . المحبوب. إذا كان الله يحبنا هكذا ينبغي علينا، نحن أن نحب بعضنا بعضاً. إذا قال الإنسان أنا أحب الله ويكره أخاه الإنسان فإنه يكون غير صادق ـ لأنه إذا لم يحب أخاه الذي يراه فكيف يحب الله الذي لم يره».

إن الإنسان في اتباعه لإرادة الخالق عليه أن يتحقق من هدف الله في خلقه وخاصة في الإنسان نفسه. لذلك فالدين الحقيقي يكمن في التشبه بحياة الله فكراً وعملاً. فالحياة الإلهية تتمثل في الديناميكية الداخلية وهي الحب المتجه نحو الله. هذا الحب هو الظاهرة الأولى التي تدور حولها الحياة الروحية. لذلك يقول المسيح عليه السلام «إن كلمة الله تكون بداخل الإنسان».

إن الفضائل المسيحية في عمومها لا تعتبر فضائل النفس المتفاعلة أكثر مما تكون فضائل النفس السلبية. فالفضيلة تتحقق عن طريق التخلي عن حياة المادة وملذاتها. وبالتحلي بالصبر على الآلام والمظالم. إن هذه الحياة بما تحويه من متع وملذات لا تكون القيمة السامية في الوجود. هناك نوع آخر من القيم أساسية للعالم الروحي الأزلي. فالفضائل والقيم إذا ابتعدت عن الله أصبحت رذائل. وبذلك لا ينبغي أن تطلب الفضيلة لذاتها أو لنتائجها وإنما تطلب لأنها تتفق مع إرادة الخالق. فالحياة الروحية التي أساسها حب الفضيلة تكون في درجة أعلى من حياة المادة ورفاهيتها. لذلك يقول المسيح «ما الذي يستفيده الإنسان عندما يكسب العالم كله ويخسر حياته».

في هذا الإطار الروحاني، وفي خضم المؤثرات الفكرية المختلفة التي تركتها الفلسفة اليونانية، حاول رجال الفكر الفلسفي المسيحي صياغة المشاكل المسيحية وموضوعاتها في إطار فلسفي ديني. وعندها اختلف مفكرو العصر المسيحي في الاستفادة من التراث اليوناني. فمنهم الأفلاطوني والأرسطي الذين جاءت آراؤهم بصفة عامة متفرقة ومختلفة من عصر إلى آخر إلى حد التقابل والتضاد. ففي العصور الأولى للفكر المسيحي سيطرت النزعة الأفلاطونية على عقول المفكرين، وبالتالي أتت أفكارهم الدينية والفلسفية ذات صبغة أفلاطونية. أما في العصور المتأخرة وخاصة عند المدرسيين فقد ساد الاتجاه الأرسطي كل المجالات وأصبحت القضايا الدينية تفسر عن طريق الفكر أو المنهج الأرسطي. ولقد اخترنا نموذجين يمثلان الاتجاهين المختلفين للفكر الأخلاقي المسيحي والفلسفي بصفة عامة وهما أوريليوس

أوغسطين (Augustine) وتوماس اكويناس (Aguinas). إن الفلسفة الأخلاقية المسيحية تميزت بخصائص معينة جعلتها متميزة عما سبقها من المذاهب والاتجاهات اليونانية. لقد كانت فلسفة الأخلاق اليونانية وما تشتمل عليه من القيم والفضائل أساسها الطبيعة البشرية ومحتوياتها. فمنهم من ربط بين الفضيلة والنشاط العقلي. ومنهم من أرجع القيم الأخلاقية إلى الرغبات والشهوات البدنية. إلا أن المسيحية في أصولها ومنذ بدايتها تجاوزت في بحثها عن السعادة والفضائل الأخلاقية الطبيعة البشرية وما تحتويه من عناصر روحية ومادية. فأقامت الأخلاق منهجاً ومذهباً على الاعتقاد والإيمان بالله وما يشتمل عليه من أوامر ونواه، فأصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها ولا من أجل نتائجها بل لأنها تتفق مع إرادة وأوامر الخالق. وكما يقول أوغسطين، إن الفضائل إذا انقطعت عن الله أصبحت رذائل. وإذا كانت الأخلاق الأبيقورية قد شجعت الفرد على عدم المساهمة في الشؤون العامة والاختلاط بالآخرين تجنباً لما يترتب عن ذلك من آلام أو قلق فإن المسيحية قد أولت فضيلة التضحية ومساعدة الآخرين اهتماماً فائقاً. وبذلك أصبحت محبة الآخرين من القيم الأخلاقية السامية التي تميزت بها الأخلاق المسيحية. وكما يقول المسيح في أقواله وتعاليمه، «أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم وأحسنوا إلى مبغضيكم».

لقد ارتقت بعض الاتجاهات اليونانية القديمة في اعتقادها حول العالم الآخر إلى درجة اليقين والحقيقة المطلقة. إلا أنها لم توفق في ربط ذلك العالم الروحي بالعالم الحسي - بل أن بعض تلك الفلسفات تنفي وجود مثل ذلك العالم الروحاني مطلقاً عندما أعطت لهذا الوجود المادي الحسي كل الوجود والحقيقة. أما الأخلاق المسيحية فإنها لم تهمل أياً من العالمين في حقيقته وأهميته بالنسبة للإنسان وسلوكه. بل أصبح الإنسان في أعماله وسلوكه يتدرج من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة لينال السعادة والطمأنينة.

وفي النهاية فإن الفلسفة المسيحية في طبيعتها وعمومها محدودة فيما تعنى به من مشكلات. فهي تتناول الإنسان من حيث علاقته بالله والخير والشر والسعادة في العالم الآخر.

أوغسطين

Augustine

ولد أوغسطين في شمال أفريقيا (ـ 430) ونشأ فيها ثم انتقل إلى روما من أجل العلم والمعرفة. اعتنق المسيحية في وقت متأخر وأصبح من المعلمين البارزين في الفكر المسيحي ونجح في توحيد الفلسفة والدين. أقبل أوغسطين على دراسة الفكر اليوناني الأفلاطوني وتأثر به ولذلك جاءت فلسفته المسيحية في إطار أفلاطون مثالي. وقد بقي الفكر المسيحي الفلسفي متأثراً بآراء أوغسطين، قروناً طويلة حتى القرن الثالث عشر الميلادي.

يشير أوغسطين في كتابه (مدينة الله) إلى أن الحياة الأبدية الخالدة خير وأسمى، في حين أن الموت الأبدي شر خالص. فالأولى هي حياة السعادة والبقاء بجوار الخالق في الحياة الآخرة. ولكي يفوز الإنسان بمثل هذه الدرجة الرفيعة والحياة الكريمة عليه أن يعيش حياة دنيوية حقيقية عادلة. هذه الحياة الحقيقية لا تتحقق إلا باتباع الحقيقة الأولى وإدراكها. فمعرفة الخالق والإيمان به والعمل بمقتضى أوامره وتجنب نواهيه يمثل جوهر وحقيقة الحياة. لذلك يقول أوغسطين أن الحياة الحقيقية هي حياة الاعتقاد. وفي الواقع إن الإنسان بطبيعته عاجز بمفرده عن تحقيق هذا النوع من الحياة. وهذا العجز قد لا يعود إلى الطبيعة البشرية وتكوينها أكثر مما يعود إلى سلوك الإنسان واستعماله لتلك المقومات والعناصر الطبيعية. إذن على الإنسان أن يطلب العون من الخارج حتى يحقق هدفه في الوجود. ولكن هذا العون كما يقول أوغسطين مشروط بدرجة اعتقادنا في الخالق والإيمان به. فالحياة

الخيرة ترجع في أساسها إلى حالة النفس المؤمنة وليس إلى نتائج أفعالها وسلوكها. إن المذاهب السابقة المختلفة قد تجعل من النتائج مبدأ لتقييم الأفعال والسلوك، في الوقت الذي يؤكد فيه أوغسطين على الحالة الباطنية للنفس بوصفها مصدراً أساسياً للسعادة والشقاء في العالم الآخر. فالاعتقاد الراسخ بالمبادىء المسيحية وبحقيقة الخالق شرط لتحقق حالة النفس المطمئنة وخلودها بغض النظر عما قد يصدر عن النفس من أفعال وسلوك. لذلك نجد أوغسطين يؤكد على أن «الدوافع دون الأفعال هي المرجع في تقييم المسؤولية الأخلاقية. والدوافع الأولى هي الرغبة في الله أو الابتعاد عنه»[1].

يتناول أوغسطين قضية الخير والشر التي شغلت المفكرين في المجال الأخلاقي ويحمل على بعض الاتجاهات الفكرية التي ترى بأن الشر شيء عيني قد يتمثل في شيء أو آخر. يقول أوغسطين إن أولئك الذين اعتقدوا بأن الخير والشر موجودان في هذه الحياة ـ وقد يتعلقان بالروح أو البدن أو باللذة أو الألم أو بالرذيلة والفضيلة، جميعهم كانوا سطحيين في أفكارهم وفي محاولاتهم للبحث عن السعادة في هذه الحياة. إن الشر كما يقول أوغسطين لا وجود له واقعياً في هذه الحياة وإنما هو مجرد غياب للخير أو نقص في الكمال. وهو في الأصل قيمة لتمييز الخير. فالله خالق كل شيء في هذا الكون ـ خير ولا يوجد إلا الخير ولا يسمح أيضاً بوجود الشر. وطبيعة النفس في أصلها ليست مثل طبيعة الخالق الخيرة مطلقاً. فهي في تكوينها متغيرة وفي خيرها متقلبة وفي كمالها متطورة بالزيادة والنقصان. فإذا حدث هذا التطور أو التغير إلى الأدنى وإلى النقصان سمي ذلك شراً لأنه فقدان جزء من الخير أو انتقاص درجة من الكمال الحاصل. فالشر إذن ليس له وجود إلا في نسبته إلى الخير الموجود. فالشر المطلق أو الخالص شيء ليس له وجود عند أوغسطين، أما الخير الذي لا يوجد معه الشر فهو خير أسمى، وهذا هو وجود الخالق.

يشير أوغسطين إلى أن الخير مصدره الخالق. وأما الشر فليس له وجود

---

(1) Encyclopedia of philosophu 3 p. 68.

وإن بدت بعض الأشياء في هذا العالم وكأنها شر. فالبراكين والزلازل والأمراض بما تحدثه من الآلام والأضرار للإنسان قد تبدو وكأنها شر. إلا أن الاستعمال الصحيح القائم على الاعتقاد والإيمان الراسخ في النفس والقلب لمثل تلك الأشياء يحولها إلى خير ومنفعة. فالسم مثلاً كما يقول أوغسطين مادة قاتلة للأحياء وبالتالي فهو شر. إلا أنه إذا استعمل بحكمة فإنه سيتحول إلى خير ودواء شاف لبعض الأمراض. فالإدارك الحقيقي للموجودات وأغراضها ووظائفها في هذا الكون يؤدي إلى تحقيق الخير والابتعاد عن الشر والرذيلة.

ومن ناحية أخرى، لما كان الإنسان مسؤولاً أخلاقياً عن ارتكاب الشر والرذيلة فإن مفهوم الشر قد يصعب تفسيره من حيث مساهمته في تحقيق الخير العام في الكون. فالرغبات الجسدية في الإنسان بدون التوفيق من الله، لا تقود إلا إلى الشر والرذيلة. فالإنسان يختلف عن بقية الكائنات لما له من قوة الإرادة الحرة التي تمكنه من التمييز بين الخير والشر. فالإنسان في بدايته (آدم) قد اختار الخطيئة وارتكب المعصية. وبذلك أصبح يميل إلى الشر. وهذا الميل لم يكن في الإنسان منذ الطبيعة. فالإنسان في طبيعته يتكون من عدة عناصر وقوى معقدة. فهو يحتوي على عناصر مادية تتمثل في الشهوات والرغبات والغرائز، وعلى عناصر نفسية وروحية تتمثل في الإرادة والضمير والعقل... إلخ. إن في إرضاء بعض هذه العناصر إساءة إلى العناصر الأخرى المغايرة. فالتوفيق بين هذه العناصر والموازنة بينها يعتبر أمراً صعباً بالنسبة للإنسان. إلا أن السبب في ذلك كما يبدو عند أوغسطين لا يكمن في تعدد واختلاف هذه العناصر ولكن يعود إلى تجريد هذه العناصر من مبدأ النظام والموازنة منذ البداية حينما ارتكب آدم الخطيئة وقرر إشباع دوافع معينة على حساب العناصر الأخرى الكامنة في الطبيعة البشرية.

وقد رفض أوغسطين لذات البدن وحياة الاستمتاع المادي كلها مؤكداً أن السعادة في هذا العالم شيء مستحيل. فالفضيلة تتمثل في تطهير النفس من كل العلاقات والشوائب المادية. استعداداً للرحيل إلى الحياة الأخرى والعيش

بجانب الآلهة. إن أوغسطين يختلف عن السابقين، أرسطو والرواقيين، في تأكيدهم على العقل كمصدر للفضائل الأربع الحكمة، والشجاعة، والتحمل والعدالة إن هذه الفضائل تعود في أصولها إلى الله. وكما يقول أوغسطين أن الفضائل إذا انقطعت عن الله أصبحت رذائل. ويعرف أوغسطين الفضيلة بأنها «الحب المنظم بطريقة صحيحة». وهذا يعني أنه يجب أولاً أن نتحقق من الأشياء والأفعال في قيمتها ونتائجها ثم تقوم بتصنيفها حسب الأولوية في القيمة والدرجة. وهنا ينبغي أن نفرق بين الأشياء المعدة «للاستعمال» وتلك المعدة «للاستمتاع». فالأولى هي تلك الوسائل أو الأشياء التي تستعمل وسيلة لبلوغ هدف آخر. بينما تعني الثانية أن شيئاً ما يطلب لذاته. على الإنسان إذن أن يتقيد بهذا النظام والتصنيف. فلا يطلب ما يستعمل لغرض الاستمتاع، أو العكس. والشيء الوحيد والمناسب للاستمتاع أي ما يطلب لذاته، هو الله وحده. فهو دون سائر الكائنات والموجودات يراد ويعشق لذاته. وكل ما عداه يليه في القيمة والدرجة. لذلك نجد أوغسطين يؤكد على أن الله هو الخير الأسمى الذي يجعل حياة الفرد سعيدة. ومن هنا وجب على الفيلسوف أن يعيش في حب مع الله. بل أن الحب هو المعيار الذي تقاس به قيمة الإنسان. «وزني هو حبي»[1].

إن الفضيلة عند أوغسطين تقع في المرتبة الأعلى من الخيرات الإنسانية. ووظيفة هذه الفضيلة هي إعلان الحرب على الرذيلة داخل الإنسان. فالإنسان يحتوي على جانب الشر والرذيلة في داخله، وعليه أن يقتنع بهذه الحقيقة. وهذا يظهر جلياً في قول أحد أصحاب عيسى عليه السلام إن الجسم يعمل ضد الروح، وفي نفس الوقت فإن الروح تعمل ضد الجسد. إن هذين العنصرين في الإنسان يعملان ضد بعضهما البعض وهما أساساً متناقضان. ولا يستطيع الفرد أن يتصرف كما ينبغي إلا بمراعاة هذه العلاقة بين الروح والجسد. علاوة على ذلك فالفرد لا يحقق السعادة والخير الأسمى إلا إذا توقف الجسم عن معاداة الروح، وبالتالي يتخلص الفرد من

(1) A. Augustine Confessions trans. R.S. Pine(Coffin, Harmondsworth, 1973) Book 13.

الرذيلة والشر. وبالرغم مما أوتي الإنسان من طاقة وقدرة روحية لكنه يكون عاجز عن الانتصار للنفس في عملها ضد البدن. ولا يتم له الفوز في هذه المعركة إلا عن طريق المساعدة من الخارج. وهذا العون لا يأتي إلا من الله. فالسعادة إذن شيء يطلب من الله عن طريق المحبة والانتقاد والخضوع الكامل.

ويتحدث أوغسطين عن فضيلة العدالة التي توحي بوجود نظام طبيعي عادل في الإنسان. فالجسد يخضع للروح، والروح تخضع لله، وكلاً من الروح والجسم يخضعان لله وحده. إن الروح تكون أقل خضوعاً لله عندما تكون أقل انشغالاً بالتفكير في الله. وأن الجسم يكون أقل خضوعاً للروح عندما يكون أقوى وأشد في عمله ضد الروح. ولما كنا بالطبيعة مزودين بهذا الضعف والمرض فكيف نجرؤ على الاعتقاد بأننا سنعيش في أمن وطمأنينة. وكما يقول أوغسطين. إن وجود فضيلة (التدبر) لدى الإنسان التي عن طريقها يميز الفرد بين الخير والشر دليل قوي على وجود الشر في الإنسان. هذه الفضيلة تعلمنا أنه من الشر أن نقع في الرذيلة وتستسلم للزلل والخطأ. وأنه من الخير أن نتجنب الوقوع في ذلك.

توماس الأكويني

Aquinas

إن الفلسفة السائدة في بداية العصور الوسطى كانت معظمها تتمثل في كتابات أوغسطين وما نقل عن أفلاطون من أفكار وآراء. أما كتابات أرسطو وأفلاطون فلم تصلهم في تلك العصور. إن التعرف على الفلسفات اليونانية المختلفة جاء نتيجة لتلك الدراسات التي قام بها المفكرون المسيحيون لمؤلفات وترجمات المسلمين واليهود التي شملت الفكر اليوناني وفلسفاته. وفي بداية انتشار هذه الفلسفات الأجنبية في العالم المسيحي لم تقبل الكنيسة تلك الفلسفات التي بدت غريبة عن العقيدة المسيحية ووضعتها موضع شك وتساؤل. بل وصل هذا الموقف أحياناً إلى حد الرفض والمعارضة والتحريم. فقد رفضت الكنيسة بعض الترجمات المتعلقة بأفكار أرسطو التي تنفي خلود النفس، وخاصة تلك الشروح التي قدمها ابن رشد. إلا أن القرن الثالث عشر الميلادي يعتبر عصر النجاح والازدهار للفكر الأرسطي، حيث سمحت الكنيسة بقراءة أرسطو ومؤلفاته في الطبيعة وفي ما وراء الطبيعة. وقد أدخلت الكنيسة الكثير من آراء أرسطو في علم الفلك في تعاليمها الدينية الأساسية.

إن الأكويني كان فيلسوفاً ومفكراً عقلياً لكنه في نفس الوقت كان يتمتع بعضوية وثقة الكنيسة ورجالها ورغم أن منهجه كان تحليلياً عقلياً يلجأ إلى الحجة والدليل العقلي لكنه أيضاً لا يقرر أمراً حتى يستند إلى رأي السلطة والكنيسة. فالفلسفة بالنسبة له هي اليد المساعدة لعلم الأديان في معالجة القضايا المختلفة. بمعنى أنها تخدمه وتزوده بقوة العقل التي يمكنه الاعتماد عليها. إلا أن هذه القوة العقلية لا تكفي وحدها كوسيلة لإدراك الحقائق. ومع

أن العقل يسير ويتقدم في الطريق الصحيح نحو الحقيقة لكنه قد يلتبس عليه الأمر فيحسب الخطأ صواباً أو العكس. فالعقل إذن يحتاج إلى معين وسند خارجي ليستمر في رحلته في البحث عن الحقيقة واليقين. وهذا يتمثل في قوة الاعتقاد لدى الفرد والإيمان بوجود إلّه خيِّر. ففي كتابه (سوماتيولوجيا) عمل الأكويني على التوفيق بين قوة العقل وقوة الاعتقاد في الإنسان وجعل من إتحادهما منهجاً متكاملاً للبحث عن الحقيقة في هذا الوجود. والأخلاق لكونها لا تختلف عن بقية الحقائق الأخرى. لا بد أن تخضع لنفس المنهج والدراسة. إن الأكويني كان متأثراً بالفكر الأرسطي في تناوله للمشاكل الأخلاقية وفقاً لفلسفته بصفة عامة. فالأخلاق عند أرسطو تكمن في تحقيق الشخصية. كما أن أسمى أنواع الفضائل يتمثل في ممارسة حياة الآلهة وهي التأمل العقلي. وفي مقدمة الجزء الثاني من كتابه (سوماثيولوجيا) يعود الأكويني إلى دراسة الإنسان بصفته نموذجاً مصغراً لله. فالإنسان كما يقول خلق في صورة الله. فالأخلاق إذن تتمثل أساساً في تحقيق الشخصية الإنسانية كهدف أسمى. فالعقل هو العنصر الذي يميز الكائن البشري عن بقية الكائنات. لذلك فلكي يحقق الفرد ذاته وشخصيته لا بد أن يعيش طبقاً لقوانين العقل. فالحياة الفاضلة إذن هي الحياة التي يكون فيها العقل قائداً أو موجهاً للنفس البشرية. فالسلوك الأخلاقي أو العادل هو ذلك السلوك الذي «يتناغم حقاً مع القوانين المعتمدة من العقل...»[1] إن التركيب الطبيعي للإنسان لا يحتوي على الغرائز والدوافع المادية فحسب، بل يحتوي إلى جانب ذلك على عناصر روحية وعقلية تتمثل في الإرادة المسؤولة وفي العقل المدرك الواعي للحقيقة. [إن بلوغ الإنسان مرحلة الوعي الكامل كونه أحد مخلوقات الله يدفعه إلى إدراك المثال الألهي، القانون الأبدي السرمدي ومصدر الخير للوجود كله] فكما أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الله فإن إدراك الكمال في أعلى درجاته يكون متمثلاً في إدراك الإنسان للنظام الإلهي. فالإنسان بما أوتي من إرادة خيرة قادر على ممارسة هذا النشاط العقلي. وعن طريق التدرب والتعود يتحول

(1) Thomas Aquinas,summa Theologica. Trans. Father of English Domincan Province (London, washbourcs, 1947) 1a 2ac, 95, 2.

هذا النشاط إلى عادة تجعل حياة الإنسان شبيهة بحياة الآلهة. إن الآلهة تعيش حياة فاضلة وسامية كلها تأمل عقلي وروحي.

على أن الأكويني يذكرنا، كبقية المفكرين المسيحيين، بخطيئة آدم التي لا زالت عالقة بالإنسان. إن هذه الخطيئة في أساسها ليست جزءاً من الطبيعة البشرية وهي مناقضة لها. إن الرغبة الصادقة لدى الإنسان في تحقيق الكمال هي من طبيعة الإنسان العاقل. ولكن هذه الحياة لا تتأتى إلا عن طريق النعمة الإلهية. وفي هذه الظروف نجد الأكويني يمزج بين الفلسفة والدين. فالإرادة الخيرة التي يكون أساسها العقل الواعي هي بمثابة القانون الكلي الذي ينظم السلوك الإنساني وحياته بصفة عامة. فالعقل شرط ضروري لاختيار الخير وتجنب الشر. وعن طريق العقل وممارسته يكتسب الفرد عادة فعل الفضيلة والخير وتجنب الشر والرذيلة. إن وجود هذا المبدأ لدى الإنسان وممارسته يعتبر في أساسه هبة من الله. فالإنسان الذي خلق في صورة الله يحظى بعناية الله ونعمته حتى يعيش حياة المثل الأعلى. إن الالتقاء بين العقل والنقل عند الأكويني يبرز واضحاً أيضاً في حديثه عن الفضائل الأخلاقية. فالفضائل طبقاً للمذهب الأرسطي العقلي تنشأ عن طريق المران وتعود الإرادة المبنية على العقل والتدبر. فالشجاعة والعفة والعدالة فضائل أساسها الروية والمشورة العقلية الصادقة. ويضيف الأكويني فضائل أخرى روحية تفوق الفضائل التقليدية السابقة. هذه الفضائل أساسها العقيدة المسيحية وتتمثل في الاعتقاد، والأمل والحب المسيحي. إن النوع الأول من الفضائل يرفع الإنسان إلى المكانة الأخلاقية السامية التي يطمح إليها. أما النوع الآخر فإن الله هو أساسها، وبالتالي فإنها نعمة إلهية لا يحظى بها إلا المعتقدون والمحبون. إن الصفات الفاضلة العقلية للنفس، مثل اكتساب المعرفة وتطبيق المبادىء ـ والحكمة العقلية تعد الإنسان وترفعه إلى درجة الاعتقاد. وإن السعي لتحقيق الفضيلة عن طريق السيطرة العقلية هو الاستعداد الطبيعي للوصول إلى فضيلة الشفقة في الفكر المسيحي. من هنا نرى أن الأكويني لم يبتعد في فلسفته عن المسيحية المتمثلة في حب الله.

أما السعادة فهي الخير المناسب للطبيعة البشرية العاقلة. فالعقل في الإنسان هو الذي يحدد ما يناسب طبيعته. إن الشهوة أو الرغبة المادية موجودة في كل الكائنات ولو بدرجات متفاوتة. إن هذا الاختلاف أساسه التباين في المعرفة والإدراك. فالأشياء التي تفتقر كلية إلى المعرفة تتمتع باللذات الطبيعية المادية فقط. وأن الموجودات التي تحظى ببعض المعارف الحسية تتمتع تبعاً لذلك باللذة الحسية. في حين أن الكائنات التي تملك المعارف العقلية تحصل على أنواع اللذات المناسبة لتلك المعارف التي تتعلق بالإرادة العاقلة.

من هنا يتضح أن الإرادة في الإنسان لا تنتمي إلى الطبيعة البشرية لأنها جزء من اللذة المادية، بل لأنها تعتمد على الجانب العقلي المميز. فالعقل شيء يخص الطبيعة العاقلة فقط ويميزها عن غيرها من الموجودات. لذلك فالسعادة الإنسانية تكمن في ممارسة التعقل والتدبر قبل أن ترتبط بفعل الإرادة. أما لذات البدن من طعام وشهوة، ومتاع الدنيا من ثروة وقوة وشهرة جميعها أشياء لا تؤدي إلى سعادة الإنسان. مثل هذه اللذات تتوفر لدى الأخيار والأشرار فهي متغيرة نسبية وليست خاضعة للإرادة العاقلة. أما خيرات الروح والعقل فهي الشرط الأساسي لتحقيق السعادة.

إن السعادة النهائية للإنسان لا تكمن في ذات الفعل الخلقي. فالفضائل الأخلاقية تكون أشبه بالوسائل التي تطلب من أجل أهداف أخرى. وبالتالي فإنها ليست السعادة المطلوبة التي يسعى إليها الإنسان. فالشجاعة فضيلة لأنها تؤدي إلى النصر والسلام. والعدالة تطلب لأجل تحقيق السلام بين الناس عن طريق عدم انتهاك حقوق الآخرين. وهذا ينطبق على بقية الفضائل الأخلاقية أيضاً حيث لا تطلب لذاتها. ولكن إذا لم تكن السعادة متعلقة بالأشياء الخارجية مثل الثروة، أو بتلك التي تتعلق بالجسد مثل اللذة، أو في ممارسة الفضائل الأخلاقية فإنها لا بد أن تتعلق بالشيء المتبقي وهو التأمل العقلي في الله والحقيقة. هذا النوع من النشاط خاص بالإنسان وهو ما يميزه

عن غيره من الموجودات. إن تأمل الحقيقة ممارسة عقلية تحقق وجود وجوهر الكائن العاقل. وبالتالي فهي الخير الأسمى والسعادة النهائية التي يطمح إليها الإنسان في هذا الوجود.

تعليق:

إن الفكر المسيحي في عمومه يستند إلى أن الفلسفة في جوهرها تكمل الإيمان عن طريق العقل أو أنها تكمل العقل عن طريق الإيمان. فهي تحاول إلى جانب إيمانها بالمعتقدات أن تعبر تعبيراً دقيقاً حقيقياً عن هذه المعتقدات. وهذا ما يجب أن يفهم من العبارة المشهورة «أومن لأتعقل» أو كما يقول الأكويني «أتعقل لكي أومن». لقد تناولت الفلسفة المسيحية قضايا ومشاكل محددة تناولت الله وصفاته، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله، والطبيعة من حيث علاقتها بخالقها. وفي الوقت الذي لا تحرم فيه هذه الفلسفة الاشتغال بغير هذه القضايا إلا أنها تعتبره مسألة ثانوية. وكما يقول أوغسطين إن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مخزٍ. فالفكر المسيحي إذن كما سبق توضيحه ذو مشاكل وموضوعات محددة.

إن علم الأخلاق بالنسبة لأغسطين يتصل اتصالاً وثيقاً بمعرفة الله أوالسبب الأول. وكما أن مصدر الحقيقة هو الله فإن الله هو مصدر التشريع في الأخلاق. وعلى هذا يقول أوغسطين إن حياة السعادة هي النعيم في الله ومن أجل الله ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعادة. فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان والذي يطلب الأول يطلب الثاني بالضرورة.

إن المشاكل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر. فالخير كما سبق توضيحه، هو السير بمقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي. في حين أن الشر هو مخالفة هذا القانون. ومن هنا نستخلص الحقيقية الوجودية للخير والشر. فالخير شيء موجود بالفعل. أما الشر فإنه مجرد سلب محض. ولذلك فإن علة الخير هي علة فاعلة، بينما علة الشر تكون علة نقص. إن هذا التفسير يعود في أساسه إلى الاعتقاد الراسخ لدى أوغسطين بأن كل ما

في الوجود مخلوق، وأن الخالق هو الله الواحد، علة جميع العلل. وإذا سلمنا بأن الشر حقيقة عينية مثل بقية الموجودات فإننا سنقع في النتيجة السلبية التي ترجع علة الشر إلى الله. ولما كان الله خير محض فإنه لا يلد ولا يخلق إلا الخير. وحتى يسلم من الوقوع في هذا الخطأ يؤكد أوغسطين على أنه ليس للشر وجود بل هو سلب للنظام والخير.

ولقد حاول أوغسطين أن يوفق بين ما يعقل من أفكار أفلاطونية بصفته فيلسوفاً من ناحية وما يؤمن به من معتقدات مسيحية بصفته أحد رجال الدين من ناحية أخرى. فالإيمان شرط ضروري للفهم والإدراك، وهو ما يكمل العقل ويساعده في بحثه عن الفضيلة والمعرفة. فالإيمان والاعتقاد بالله وحده يمدنا بالعون الضروري لاكتساب الحكمة: إلا أن أوغسطين فيلسوف بدأ البحث عن الله وعن المعارف جميعها بالكشف عن الذات وإثبات وجودها. وبعد أن برهن على ذلك انتقل إلى معرفة الحقائق الأزلية التي تتجاوز العالم الحسي إلى الذات الإلهية وحقيقتها.

وعندما حاول أوغسطين أن يوضح طبيعة الفضيلة اتجه إلى التحليل الأفلاطوني للطبيعة البشرية. فهو يؤكد على التضاد والتقابل القائم بين العنصر الروحي والعنصر المادي في الإنسان. ولا تتحقق الفضيلة إلا بخضوع العنصر المادي للعنصر الروحي كما صرح أفلاطون في الماضي. بل إن الخير الأسمى والسعادة الأبدية لا يتحققان إلا بخضوع الروح والجسد معاً إلى إرادة الله وأوامره. لكن الإنسان بسبب تلك الخطيئة لا يتمكن من تحقيق الفضيلة ولا يرقى إلى درجة الكمال. وقد صور لنا أوغسطين الإنسان بأنه يميل إلى ارتكاب الشر منذ أن حدث ذلك الانحراف في النشأة الأولى للبشرية المتمثل في خطيئة آدم. فالإنسان إذن في هذا العصر ورث الألم والرذيلة ولا يزال يقاسي من آثارهما ونتائجهما. إن مثل هذا الاعتقاد الذي يحمل الفرد خطيئة غيره لا ينسجم مع المنطق والعقل، ولا يتفق مع التعاليم الدينية نفسها. إن آدم ارتكب الخطيئة، لأنه إنسان يحمل في طبيعته عناصر مختلفة من رغبات وشهوات مادية، وأخرى روحية وعقلية. وهذه القوى تتصارع فيما بينها. فإذا

ما تغلبت الدوافع المادية وخضعت النفس البشرية إلى سيطرتها انحرف الإنسان عن الصواب والحق ووقع في الشر والرذيلة. إن وقوع آدم في المحظور من السلوك والأفعال لا يعني أن بقية الأفراد بالضرورة سيكررون نفس السلوك وسيأكلون من نفس الشجرة، فضلاً عن أن الله تعالى قد عفا عن آدم وغفر له خطيئته كما هو موضح في القرآن. ولذلك لم تعد تلك الخطيئة قانوناً عاماً ينطبق على كل البشر. فكل نفس بما عملت رهينة.

أما الأكويني. فإنه ينظر إلى القواعد الأخلاقية على أنها تمثل القانون الطبيعي الذي يحكم السلوك البشري. فالكائنات المختلفة الأجناس والأنواع لها قوانينها الطبيعية المناسبة. فالكائن العاقل يتصرف بمقتضى قانون طبيعي منح له الحرية في الخضوع أو الرفض، في حين أن غيره من الكائنات غير العاقلة يتصرف بمقتضى قانون حتمي لا يتيح لها حرية الاختيار والتصرف. إن هذه الكائنات تعمل حسب القانون الطبيعي الخاص لتحقيق ما يناسبها من غايات خاصة. ولذلك فإن الغايات والأهداف تعد الدوافع التي تدفع إلى الفعل والسلوك. فالأفعال التي يمكن أن نقول عنها أنها أخلاقية هي تلك التي تقع في إطار الإرادة الذاتية للإنسان. ولذلك فإن الأفعال التي تخرج عن إرادة الكائن العاقل وما يترتب عنها تخرج عن مجال الأخلاق؛ وفي الواقع إن الأخلاق المسيحية بصفة عامة «تسعى لربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي بوصفه الخير الأساسي لها. ورغم تعدد الأهداف والغايات في حياة الكائن العاقل لأنه لا توجد في الحقيقة إلا غاية قصوى واحدة تنتهي إليها كل الأهداف والغايات تتمثل هذه الغاية في السعادة التي تتضمن الاكتفاء الذاتي وبلوغ درجة الكمال. إن هذا الكمال لا يتم إلا عن طريق الفعل المناسب لحقيقة الإنسان. والأكويني يرى أن هناك نوعين من الأفعال خاصين بالإنسان: فعل الإرادة، وفعل العقل فالإرادة كما يقول: تسعى إلى تحقيق الغاية أو الهدف الذي تنعم به وتسكن عندها. أما العقل فإنه يعتبر الأداة أو الوسيلة التي تحدد تلك الغاية المطلوبة أو المرغوبة. فالسعادة إذن تكمن فيما يتناسب مع العقل من موضوعات وموجودات

ونشاطات، ومعرفة الله بالنسبة للأكويني تمثل الغاية القصوى للعقل وبها تتم السعادة. وهكذا تصنف جميع الأفعال الإرادية للإنسان، فالخير منها هو ما يوافق العقل. والشر منها هو ما يتعارض معه في بحثه عن تلك الغاية القصوى.

أما فيما يتعلق بمشكلة الشر؛ فإن الأكويني يتخذ منها موقفاً محافظاً حيث يجرد الشر من أية حقيقة موضوعية مطلقة. فالله تعالى خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير. وكذلك فإن ذاته لا تكون مصدر الشر في هذا الوجود. فالشر مشكلة إنسانية تتعلق بالوجود المادي ولا تتجاوز ذلك. والأكويني يصنف الموجودات في نظام تنازلي هرمي مبتدئاً من الله العلة الأولى، المنزه عن كل شر ورذيلة. ثم تأتي موجودت أقل درجة في الكمال والخير وصولاً إلى الإنسان الذي يتكون من مادة وصورة. وفي هذا يختلف الأكويني عن أرسطو الذي يصور كل شيء من صورة ومادة. فالله عند الأكويني جوهر صوري محض خالٍ من أي عنصر صادق. وهذا ينطبق على الموجودات الذي تليه في الدرجة مثل الملائكة. فالشر إذن كما يقول أفلاطون أساسه العنصر المادي في هذا الموجود. وبالتالي فإن الإنسان لا يخلو من هذه الأفعال الأخلاقية؛ إلا أن الطبيعة البشرية قادرة على أن تتجاوز دوافع الشر والرذيلة، حيث إنها تتلقى العون من الخارج في صورة العناية الآلهية. وبذلك تحقق درجة الكمال التي تناسبها. فالإنسان إذن عن طريق العقل وحده عاجز عن الوصول إلى السعادة والخير الأقصى. ولذلك يقرر الأكويني دور الديانة المسيحية وأهميتها للإنسان. من هنا تلتقي الفلسفة بالدين ليكملا ببعضهما. فالدين يساعد الفلسفة على إدراك واكتساب الحقيقة، والفلسفة تخدم الدين فتشرح قضاياه وتدافع عنها.

وفي ضوء التقسيم الأرسطي للفضائل (الأخلاقية والتأملية) يشير الأكويني إلى نوعين من الفضائل الأخلاقية أحدهما يصدر عن الحياة العملية، والآخر أساسه الإيمان والعقيدة المسيحية. وكما تسمو الفضائل العقلية

أو التأملية عند أرسطو عن الفضائل الأخلاقية، فإن الفضائل التي تنبعث من الاعتقاد والإيمان هي التي ترفع الإنسان إلى درجة الكمال والسعادة؛ وبالتالي فإن الفضائل الأخلاقية ليست هدفاً في حد ذاتها وإنما هي وسيلة لبلوغ الخير الأسمى الذي يتمثل في التشبه بحياة الله ومعرفة حقيقته وطبيعته. من هنا يتضح أثر التفكير الأرسطي والعقيدة المسيحية في فلسفة الأكويني الأخلاقية.



الفصل الثاني
الفكر الأخلاقي في الإسلام

إن الفكر الأخلاقي في الإسلام لم يبدأ في الواقع إلا مع ظهور الإسلام حيث كان الوحي مصدراً أساسياً يوضح شكل القيم والمبادىء التي تكون المنهج الأخلاقي للإنسان. وكما رأينا سابقاً، فقد سيطرت النظريات الأخلاقية اليونانية على كل الاتجاهات الثقافية بما في ذلك الثقافة العربية والفارسية. فقد أصبح الفكر الأفلاطوني والأرسطي يمثلان المعرفة الصادقة التي تفسر الكون والوجود وتبين المنهاج الأخلاقي الصحيح الذي يحكم السلوك الإنساني في مجموعه. ونظراً لأن الإنسان في أساسه واحد في الطبيعة والتكوين تحكمه قوانين ومبادىء واحدة، فإن مفاهيم الخير والشر والفضيلة والرذيلة تكون مطلقة وكلية. وبهذا الاعتقاد العام للطبيعة والكون والوجود وجد فلاسفة الإسلام في الثقافة اليونانية الحل النظري لمشكلات الإنسان والوجود. وبذلك قام الفلاسفة والمفكرون المسلمون بجهود الترجمة والنقل لشتى المعارف والعلوم اليونانية. وكان من بين هذه الترجمات ما يتعلق بالفكر الأخلاقي النظري، مثل الأخلاق التيقوماخية لأرسطو التي قام بترجمتها إسحاق بن حنين وغيرها كثير. وقد استعان فلاسفة الإسلام ببعض المبادىء والأفكار اليونانية للتأكيد على بعض المبادىء العامة لتفسير القيم والظواهر السلوكية لدى الإنسان. إلا أن تلك الاستعانة لم تكن عشوائية وبدون تحليل أو دراسة لتلك الأفكار الأجنبية، بل كانت تلك الأفكار الأخيرة تخضع للتحليل والاختبار ولا يعتمد منها إلا ما يتفق مع المبادىء الأساسية للعقيدة الإسلامية.

فالفكر الإسلامي إذن لم يكن في جملته فكراً يونانياً خالصاً بل كان في جوهره فكراً يستند في مبادئه وأصوله على ما جاء به الإسلام في القرآن والسنة، بغض النظر عن اتفاق هذه المبادىء أو اختلافها مع الفكر الأفلاطوني أو الأرسطي. ولذلك فإننا لا نجد مطلقاً من بين فلاسفة الإسلام من يعتنق ما قد يخالف المبادىء الإسلامية من أفكار أجنبية. وكل ما تجده إذن في الفكر الإسلامي من أفكار أجنبية لا بد أن ينسجم مع القيم والمبادىء الإسلامية العامة وإلا كان مصيرها الرفض المطلق من كافة المسلمين.

لقد شغل الفكر الإسلامي نفسه فترة طويلة بمناقشة نفس الموضوعات والقضايا الأخلاقية التي طرحت في الفكر اليوناني على الرغم من طبيعة المجتمع الإسلامي المتميزة عن المجتمع اليوناني وقضاياه. فكانت مشكلات تحديد طبيعة الخير والفضيلة والسعادة من الموضوعات الرئيسية التي حاول الفلاسفة المسلمون الإجابة عليها وتوضيح المسالك والمناهج التي تؤدي إلى تحقيقها. ورغم الاختلافات الجدرية والواضحة بين المدارس اليونانية المتعددة فيما يختص بطبيعة القيم والمبادىء الأخلاقية فإنه لم يؤثر في وحدة الفكر الإسلامي وطبيعته. فقد تنوع الفكر الإسلامي وتعددت موضوعاته وقضاياه وبذلك برزت المدارس والجماعات الفكرية التي اتخذ كل منها إطاراً معيناً ومنهجاً خاصاً لمعالجة تلك القضايا والموضوعات. وجميع هذه المدارس المتعددة تتفق في تلك المباحث الرئيسية التي تكون الاطار العام للفكر الإسلامي. فالاختلافات الفكرية لم تكن في الواقع اختلافات حول الأصول والمبادىءوالقيم، وإنما كان جلها يدور حول المسائل القديمة من ناحية وحول مناهج البحث المستخدمة في الدراسة والتحليل من جهة أخرى. ولذلك نجد المفكرين ينقسمون إلى فلاسفة ومتكلمين وفقهاء ومتصوفين. وقد اعتنى الفلاسفة، والمتصوفون أكثر من غيرهم، بالقضايا الأخلاقية والسلوكية من الناحية النظرية والعملية. وسنتحدث في هذا الفصل عن أهم فلاسفة الفكر الأخلاقي في التراث الإسلامي. وقد اخترنا كلاً من أبو حامد الغزالي ومحمد ابن مسكويه لما ساهما به من آراء وأفكار في التراث الفلسفي

الأخلاقي. وقبل أن نستعرض أهم هذه الآراء الأخلاقية يجدر بنا أن نشير إلى الاتجاهات والمدارس الفكرية التي تمثل الثقافة الإسلامية بوجه عام.

1 ـ الفلاسفة التقليديون. ويمثل هذا الاتجاه مجموعة من الفلاسفة والعلماء الذين تمكنوا من الاطلاع على الثقافات الأجنبية مثل ابن سينا والفارابي، والكندي، والرازي، والغزالي وابن رشد، وابن مسكويه وغيرهم وقد يطلق على هؤلاء أحياناً اسم (المدرسيين) وذلك لاستعمالهم لنفس المنهج الذي استعمله المدرسيون، والذي يشتمل على التحليل العقلي والمنطق. إن هؤلاء لم يترددوا في الاستعانة بالأفكار الأفلاطونية والأرسطية في كتاباتهم لذا فإن أثر الثقافة اليونانية في فلسفاتهم كان واضحاً وصريحاً.

2 ـ علماء الكلام ورجال الفقه. وهؤلاء قد اشتغلوا بالتوحيد وقضايا العقيدة وأركانها وبتفسير القرآن الكريم المحكم منه والمتشابه. ولا نكاد نجد لدى هؤلاء من الدراسات الأخلاقية سوى بعض الآراء التي تتعلق بالخير والشر. والأفعال الإرادية اللاإرادية.

3 ـ المتصوفون: وهم مفكرون آثروا استخدام التجربة الشخصية منهجاً لبلوغ الأهداف والحقائق. فقد تجنبوا البحث في العلوم النظرية للكشف عن القيم والمبادىء الأخلاقية واستخدموا التدريب العملي والمجاهدة الروحية. فلو تأملنا في أقوال الصوفية ومبادئهم لوجدناها كلها تتمثل في مجموعة من الإجراءات والمقامات العملية يتدرج فيها الإنسان حتى يبلغ مرحلة السعادة. ولذلك يرى المتصوفون بأن الأخلاق والتصوف شيء واحد. فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف. فالتصوف فعل وممارسة عملية قبل أن يكون اعتقاداً ونظرية.

أحمد محمد بن مسكويه
ت 421 هـ/ 1030

هو الشيخ أبو علي أحمد محمد المشهور بابن مسكويه أحد فلاسفة الإسلام البارزين الذين عاشوا في أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر الميلادي وقد اشتهر بكتاباته الواسعة المتعددة وخاصة في مجال الأخلاق. يتحدث ابن مسكويه عن الأخلاق ويخصص لها كتابين منفصلين أحدهما بعنوان (الحكمة الخالدة) والآخر بعنوان (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق). ومع أن الكتاب الثاني أصغر حجماً من الأول إلا أنه يعتبر أكثر أهمية حيث يبرز فيه ابن مسكويه آراءه الخاصة حول موضوعات وقضايا الأخلاق المتعددة. ويمثل الكتاب الأول عرضاً لآراء السابقين من الفلاسفة والمفكرين اليونانيين والمسلمين. والدارس لهذه المؤلفات يستنتج أن لابن مسكويه معرفة ودراية واسعة بالفكر الأخلاقي الذي نشأ في مختلف الثقافات وخاصة ما كتبه فلاسفة اليونان البارزين. وقد نقل عن ذلك الكثير من الآراء والترجمات بطريقة منهجية وعلمية حيث لم يكن مردداً لهذه الآراء بدون تعليق أو تحليل. وإنما كان دائماً مدللاً على صدقها وشارحاً لها كلما اعتقد في صحة مقدماتها ونتائجها أو ناقداً مبيناً أوجه الضعف والقصور فيها.

ومن ناحية أخرى نلمس في فلسفة ابن مسكويه، كما هو الحال مع الفلاسفة المسلمين، أثر المبادىء الدينية في تفكيره وتصوره للمسائل والقضايا الأخلاقية النظرية والعملية. فلم يكن الخلق نشاطاً منفصلاً عن الخالق والمخلوق. فالفضائل أصبحت مرتبطة بهدف الخالق من المخلوق، حيث إن

لكل موجود هدفاً وغرضاً خاص به. وكمال ذلك الموجود يعود إلى تحقيق خيره وسعادته في هذه الحياة. فالشريعة كما يقول ابن مسكويه هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال النبيلة وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل وبلوغ السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والصراط المستقيم.

والخيرات ـ عند ابن مسكويه، قيم روحية نفسية حيث ترجع أساساً إلى خصائص النفس المتميزة عن خصائص وطبيعة الجسم المادي. فللنفس طبيعة مغايرة لطبيعة البدن. فالنفس بطبيعتها لا تسعى إلى اللذات المادية لكنها تشتاق إلى ما يشابه طبيعتها وقواها الجوهرية.

وبذلك تكون السعادة الإنسانية متمثلة في تحقيق الكمال الإنساني الذي يتعلق بتحقيق الغرض والهدف من وجوده النفسي. فالسعادة لا تتمثل في مزاولة اللذات الجسدية المادية وإشباع الشهوات الحيوانية المختلفة حيث إن ذلك لا يتناسب إلا مع سلوك الحيوانات الدنيا الذي يتفق مع تكوينها الطبيعي وهدفها في هذا الوجود. أما الكائن العاقل فإنه لا يسعد إلا بتحقيق ما يتفق وتكوينه المتميز عن بقية الموجودات. فللإنسان نفس عاقلة مدبرة مفكرة تمثل آدميته وتميزه عن بقية الكائنات. فالإنسان يكون إنساناً بقدر مزاولته لهذه الملكة الخاصة التي يبلغ بها درجة السعادة والكمال البشري. وبذلك تكون الأخلاق عند ابن مسكويه مرتبطة أشد الارتباط بالسلوك النفسي والإرادي العاقل. وهذا يستوجب بالضرورة معرفة طبيعة النفس وقواها وتكوينها. وعندها يمكننا التمييز بين ما يتناسب مع هذه النفس من الفضائل والخيرات وما لا يتناسب معها من الرذائل والشرور حتى يمكن السعي وراء تحقيق الفضائل والخيرات وتجنب الرذائل والشرور. فابن مسكويه يحدد غرضه وهدفه من كتابه المذكور المتمثل في «أن نحصل لأنفسنا خلق تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا ثقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي والطريق في ذلك أن نعرف أولاً أنفسنا ما هي ولأي شيء أوجدت فينا. أعني كمالها وغايتها وقواها وملكاتها التي إذا استعملت على ما ينبغي بلغنا بها الرتبة العليا ـ وما الأشياء العائقة لنا

عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها فتجنب فإن الله عزوجل يقول ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾»[1].

حقيقة النفس:

وقبل أن يتدرج ابن مسكويه في الحديث عن القيم والمبادىء الأخلاقية وما قد يناسب الإنسان من المبادىء السلوكية المختلفة يحاول أولاً أن يضع الأساس الثابت الذي يستند إليه مذهبه وتفكيره في السلوك الإنساني. فالمذاهب والأفكار والقضايا كلها ما هي إلا نتائج واستنباطات واعتقادات. ولا تصح هذه إلا إذا صحت مقدماتها ومبادئها التي هي أساس الاستنباط والاستنتاج الصادق الصحيح. وهكذا بدأ ابن مسكويه دراسته الأخلاقية بالبحث عن الطبيعة البشرية وتكوينها لإرساء بعض الأسس والمقدمات التي يمكن أن يبني عليها كل المسائل الأخلاقية. لقد أوضحت دراسته للإنسان أن هناك عنصراً آخر غير مادي في الطبيعة البشرية إلى جانب العنصر المادي المحسوس. إن هذا العنصر كما يقول ابن مسكويه ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا عرض. وهو أيضاً لا يحتاج في وجوده إلى جسم حيث إنه جوهر بسيط غير محسوس. إن للإنسان أحوالاً وأفعالاً مختلفة عن أفعال الأجسام وأجزاء الأجسام المادية، وتختلف أيضاً عن الأحوال والأغراض التي تتصف بها هذه المواد. إن هذا يجرنا إلى الاعتقاد بأن هناك شيئاً في الإنسان ليس بجسم ولا عرض. هذا الشيء لا يتغير ولا يتحول إذ أن ذلك من صفات الإجسام. ويدرك جميع الأشياء ولا يلوثه فتور ولا كلل. والدليل على ذلك هو أن كل ما له صورة لا يقبل صورة أخرى من نفس الجنس إلا بعد أن تزول الصورة الأولى. فالجسم الذي يقبل صورة الشكل الثلاثي مثلاً لا يمكن له أن يقبل الشكل الدائري إلا بعد زوال صورة الشكل الثلاثي منه كلية. وهذا قانون

---

(1) أحمد محمد ابن مسكويه. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (مصر، مطبعة محمد صبح، 1959) ص ص4، 5.

صادق ينسجم مع طبيعة الأجسام المادية على اختلاف أنواعها. في حين أننا نجد أنفسنا نقبل صور الأشياء كلها على اختلافها من المحسوسات والمعقولات، دون اللجوء إلى إحلال إحداها محل الأخرى. ففي الإنسان تجتمع الصور والقضايا المتباينة بل تصل إلى حد التعارض والتناقض في آن واحد؛ الأمر الذي لا يتأتى للأجسام المادية والعوارض. إن هذا العنصر النفسي إذن ليس جسماً كما أنه ليس عرضاً لأن العرض لا يحمل العرض فهو محمول دائماً ولا يوجد إلا في موضوع.

فالنفس تدرك العلوم والمعقولات وتزداد بها معقولية وشأناً. في حين أن قوى الجسم لا تعرف العلوم إلا من الحواس ولا تتلذذ إلا بالاتصال بها مباشرة كالشهوات البدنية على اختلاف ألوانها وكل ما شابه ذلك. ونظراً لأن هذه الأشياء والأجساد تتفق مع تكوين الجسم فإنها تكمل وجوده وتشبع رغباته وتبقى مصدر اشتياقه وآماله وأهدافه أما النفس فكلما ابتعدت عن هذه القيم البدنية ازدادت كمالاً وقوة وروحانية. فالانغماس في الشهوات المادية لا يمثل إلا انحرافاً للنفس عن مسارها وجوهرها الحقيقي. إن حرص النفس على الابتعاد عن كل ما هو مادي وإيثارها لكل ما هو إلهي روحاني دليل واضح على أنها ليست من جنس الجسم وأنها جوهر آخر أعلى وأكرم منه.

والنفس وإن اعتمدت في استنباط واكتشاف الكثير من المبادىء العملية على الحواس فإن لها مبادىء أخرى أهم وأعم من تلك لا تعود في أساسها إلى الحواس والعالم الخارجي. فالمبادىء العامة والحقائق الأولية التي تحكم القضايا والقياسات الصحيحة لا تصدر عن الأجسام. فالحواس تدرك المحسوسات فقط في حين أن النفس تدرك أسباب الاتفاقات والاختلافات الناجمة عن المحسوسات وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا بآثار الجسم. ونجد النفس تصحح أحكام الحواس في تمثلها للقضايا الحسية. فالبصر يخطىء فيما يتعلق برؤية الأشياء البعيدة والمعقدة. ويخطىء أيضاً في إدراك حقيقة الأشياء المغمورة في الماء. وهذا ينطبق عموماً على كل الحواس. فالنفس في أحكامها إذن لا تعتمد على معطيات

الحواس ومبادئها وإلا لوقعت في نفس النتائج الخاطئة. فعلم النفس إذن يختلف عن علم الحواس وبذلك لا يحتاج إلى عمل الحواس، وبهذا نقول «إن النفس ليست بجسم ولا بجزء جسم ولا حال من أحوال الجسم وأنها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله»[1].

لذا فإن النفس تشتاق إلى أفعالها الخاصة المتمثلة في العلوم والمعارف مع عزوفها عن أفعال الجسم من شهوات ولذات مادية. وبهذا تكون فضيلة الإنسان مرتبطة بهذا الهدف. فالفضائل لا تحصل للإنسان إلا إذا تطهرت النفس من الرذائل، وهي شهوات الجسم ونزواته. إن مجرد وجود هذه اللذات والشهوات الحسية في الإنسان؛ لا يعتبر دليلاً كافياً على أنها هي الهدف والفضيلة التي يقصد إليها الإنسان حيث إن من الحيوانات والبهائم ما هو أقدر من الإنسان على إحراز هذه اللذات والشهوات الحسية ولا يكون بذلك أفضل وأسمى مكانة منه. فالخنازير والكلاب والسباع والوحوش أقوى وأحرص من الإنسان على هذه الأشياء وأكثر احتمالاً لها وهي ليست أكمل من الإنسان. إن كل مخلوق في هذا الوجود له من القوى والملكات ما يجعله متميزاً عن غيره من المخلوقات. وله أفعال وأحوال يشارك بها غيره. وهذا ينطبق بالضرورة على الإنسان. ولما كان الإنسان هو الكائن الذي يسعى إلى اكتساب الخلق المحمود والأفعال النبيلة يجب أن لا نبحث عنده في ذلك الجانب الذي يشترك فيه مع غيره من الكائنات، حيث إن مثل هذا البحث يختص به علم الطبيعة. أما البحث في الأفعال والقوى والملكات الخاصة بالإنسان التي تتم به إنسانيته وفضائله فهو أمر إرادي يتعلق بالفكر والتمييز. والبحث في هذه القضايا يسمى بالفلسفة العملية. إن هذه الشؤون الإنسانية الإرادية تنقسم إلى قسمين. الخيرات والشرور. فالخيرات هي كل ما يحقق الغرض من وجود الإنسان. والشرور هي كل ما يعيق تحقيق ذلك الهدف. وباكتساب الخيرات يكون الإنسان فاضلاً سعيداً وبارتكابه للشر يكون شريراً وشقياً. ويؤكد ابن مسكويه على «أن كل واحد من الموجودات له ما يناسبه

(1) المرجع السابق ص 10.

من كمال وفعل لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء. أعني أنه لا يجوز أن يكون موجود آخر سواه يصلح لذلك الفعل. وهذا حكم عام مطبق عن الأمور العلوية والسفلية كالشمس والكواكب وأنواع الحيوان كلها...»[1]. فالإنسان إذن بطبيعته له ما يميزه عن غيره من الكائنات وهذا يتمثل في قوة التفكير والتمييز وممارسة ذلك عملياً.

وبعد ذلك يتناول ابن مسكويه وحدة النفس وتعدد قواها وملكاتها مؤكداً أن النفس بطبيعتها واحدة ولكنها متعددة القوى والميول والاتجاهات وتنقسم هذه القوى إلى ثلاثة أنواع: أولها تلك القوة التي عن طريقها يتم التفكير والتمييز والنظر في حقائق الأشياء؛ وهذه تسمى (بالملكية)، وآلتها التي تستعملها من البدن هي الدماغ. وثانيها القوة التي بها تُغضب النفس وتقدم على الأهوال وبها تميل إلى التسلط والترفع. وتسمى هذه بالقوة (السبعية) وآلتها من البدن هي القلب. وثالثها هي القوة الشهوانية التي يطلب بواسطتها الغذاء وبقية اللذات الحسية وتسمى هذه (بالبهيمية) وآلتها التي تستعملها من البدن هي الكبد.

ويقابل هذا التقسيم في قوى النفس تقسيم ثلاثي آخر للفضائل وإصدارها. فإذا حدث للنفس الناطقة (الملكية) أن تعمل بتعقل وتدبر غير خارجة عن طبيعتها وكانت تسعى دائماً إلى اكتساب المعارف نتجت عنها فضيلة الحكمة. ومتى كانت النفس الشهوانية البهيمية مطيعة للنفس العاقلة غير منغمسة في اللذات والشهوات بإفراط حدثت عنها فضيلة العفة. أما النفس الغضبية فإنها تحقق فضيلة المسلم كلما كانت معتدلة في عملها منقادة للنفس العاقلة حارسة للنفس الشهوانية. وإذا تحققت هذه الفضائل الثلاث في النفس الواحدة ينتج عنها فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة. وهنا يوافق ابن مسكويه على آراء بعض الفلاسفة السابقين في عدد شكل هذه الفضائل الأخلاقية.

إن هذه القوى الثلاث في الإنسان تختلف في قوتها وشدتها وتأثيرها

---

(1) ابن مسكويه. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ص12 ـ 13.

وتأثرها. فقد يقوى بعضها أحياناً على حساب الآخر وينفرد بإدارة الشخصية. وقد تكون مستقلة عن بعضها إلى درجة أنها تصبح أنفساً متعددة متغايرة. وتكون هذه القوى منسجمة فيما بينها كما هو الحال لدى الإنسان السوي فيما بينها ويخضع أرقاها إلى أشرفها ويقود أعلمها وأحكمها سواها. وبذلك تكون كلها بمثابة النفس الواحدة كما هو الحال في النفس الفاضلة. إذا ما تحققت هذه الوحدة والانسجام فإن الأنفس لا تذوب كلية في النفس الواحدة بل تبقى موجودة بالفعل تبرز نفسها كلما وجدت الفرصة لذلك. من هنا يشير ابن مسكويه إلى أن هذه الأنفس الثلاثة إذا اتصلت صارت شيئاً واحداً ومع أنها تكون كذلك فهي باقية التغاير والعمل تثور الواحدة بعد الأخرى حتى كأنها لم تتصل بالأخرى ولم تتحد بها، وتستجدى الواحدة الأخرى حتى كأنها موجودة ولا قوة لما ينفرد بها، وذلك لأن اتحادها ليس بأن تتصل نهاياتها ولا بأن تتلاقى سطوحها كما يكون ذلك في الأجسام، بل تصير في بعض الأحوال أشياء مختلفة بحسب ما تهيج قوة بعضها أو تسكن»[1]. ويؤكد أيضاً على أن بعض هذه القوى خير بطبيعته وبعضها شرير بالطبع ليس فيه استعداد لقبول الأدب والخلق الحسن. في حين أن بعضها خالية من الأدب ولكنها تقبل الأدب وتطيع القوة الكريمة الأدبية الفاضلة. فالنفس الأخلاقية بالطبع هي تلك النفس العاقلة أو الناطقة. والنفس التي تخلو من الأدب والخلق بالطبع هي النفس البهيمية. أما الثالثة التي تقبل الأدب والفضائل فهي النفس الغضبية.

إن لهذه القوى وظائف وصنائع مختلفة لا تستغني عنها النفس الإنسانية وإن اختلفت في القيمة والشرف والترتيب. وأشرف هذه القوى هي تلك التي تعقل ذاتها وتعقل غيرها فتدير الأمور الإنسانية في كل الظروف. ومتى انقادت القوى الأخرى واحتذت لأوامر هذه القوة الناطقة نال الإنسان مرتبة الفضيلة والسعادة. أما إذا سيطرت القوة البهيمية التي لا تسعى إلا إلى

(1) المرجع السابق ص 53.

اكتساب اللذات والشهوات دون أي اعتبار لغير ذلك من القيم والمبادىء والقوى في الإنسان تصبح هي المسؤولة عن تشكيل السلوك الإنساني نحو ما يشبعها ويحقق رغبتها في هذه الحياة. وعندها يتساوى الإنسان مع الحيوان في سلوكه وهدفه. وهذا ينطبق تماماً على الإنسان الذي تسيطر فيه القوة الغضبية على بقية القوى، حيث يصير إنساناً متهوراً لا يقدر النتائج والعواقب الخطيرة لأي فعل. فيندفع حيث لا ينبغي أن يندفع ليعرض نفسه للهلاك والضرر. ويفر حيث لا ينبغي أن يفعل كإنسان عاقل. من هنا وجب على الإنسان أن يحتكم إلى أفضل هذه القوى وأشرفها وهي ما يجعله متميزاً عن سائر المخلوقات والكائنات. فإذا سار الإنسان في ظل القوة الناطقة اعتدلت القوى الأخرى، وصارت تعمل بطريقة تحقق معها الفضائل الخاصة بها. وعندها فقط تبرز الفضيلة الأسمى وهي العدالة التي بها فحسب تتحقق السعادة للإنسان. ولذلك يقول ابن مسكويه «فمن أسوأ حالاً ممن أهمل سياسة الله عز وجل وضيع نعمته عليه وترك هذه القوى فيه هائجة مضطربة تتغالب وصار الرئيس فيها مرؤوساً والملك منها مستعبداً يتقلب معها في المهالك حتى تتمزق ويتمزق معها هو أيضاً، إن النفس العاقلة إذا عرفت شرف نفسها وأحست بمرتبتها من الله عز وجل أحسنت خلافته في تربية هذه القوى وسياستها وارتفعت بالقوة التي أعطاها الله تعالى إلى محلها من كرامة الله تعالى ومنزلتها من العلوم والشرف ولم تخضع للسبعية ولا للبهيمية بل تقوم النفس الغضبية التي سميناها سبعية وتقودها إلى الأدب يحملها على حسن طاعتها. ثم تستنهضها في أوقات هيجان هذه النفس البهيمية وحركتها إلى السموات حتى تقمع بهذه سلطان تلك وتستخدمها في تأديبها وتستعين بقوة هذه على شأن تلك»[1].

ويتحدث ابن مسكويه عن نشوء وتطور هذه القوى في الطبيعة البشرية ويرى أن أول ما يحدث منها في الإنسان هي تلك القوة التي تدفع به إلى المحافظة على الحياة. فالإنسان كائن حي كغيره من الأحياء في حاجة إلى

---

(1) المرجع السابق ص ص 55 ـ 56.

الأكل والشرب ولا يستمر في الحياة بدون ذلك. وعن طريق تلك القوة الخاصة يندفع إلى ممارسة الشهوات واللذات التي تمكنه من البقاء. وبذلك تكون هذه القوة الشهوانية أول القوى التي تسير النفس البشرية في مختلف أفعالها. فالطفل يتحرك في اتجاه الغذاء بدون تمييز لما قد يترتب عن ذلك من نتائج. ثم يتطور الإنسان وينمو في تركيبه وقواه حيث تحدث فيه أطراف وقوى يدافع بها عن كل ما يعترض سبيله نحو تأمين الغذاء لحياته. وبهذا تظهر فيه عاطفة الغضب والانتقام نحو كل ما قد ينفر منه ويكرهه من موجودات وكائنات. ففي مثل هذه المراحل تتكون فيه القوة الغضبية أو السبعية التي قد تسخر لفائدة القوة الشهوانية حسب طبيعة كل منهما. وفي مرحلة لاحقة يبدأ الإنسان يميز نفسه عن سائر الكائنات الأخرى مدركاً لأفعاله وسلوكه نحو الآخرين. ففي مثل هذه المرحلة تتكامل القوة العاقلة ويصير الإنسان إنساناً كاملاً حيث نجد العنصر العقلي يدخل في جميع أحكامه وأفعاله المختلفة. وبهذه القوة أو الملكة وحدها يفضل الإنسان عن الحيوان حيث يتصف سلوكه بالمعقولية والكمال الذي يمثل القيمة الأخلاقية السامية التي تتناسب مع طبيعته بوصفه كائناً عاقلاً.

الخلق:

يعتبر الخلق بالنسبة لابن مسكويه سلوكاً يوصف به الكائن البشري وحده دون غيره من الكائنات الحيوانية. فالخلق فعل وسلوك محمود ومرغوب يصدر عن الإنسان العاقل في أوقات وظروف متكررة، وهو أشبه بالعادة في ثباته وتكراره وفي علاقته بالفكر والعقل. وبذلك يكون الفعل الخلقي صادراً بدون فكر ولا روية. «فالخلق حال للنفس راعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»[1]. ومن الخلق عند ابن مسكويه ما هو طبيعي يعود في أساسه إلى الرغبات والعواطف الطبيعية الفاضلة في النفس منذ النشأة الأولى؛ ولذلك فقد يغضب الإنسان ويثور لأي سبب من الأسباب. وقد يفزع

(1) المرجع السابق ص 31.

ويفر هارباً دون روية أو تقدير للحدث. ويكون من الطبيعي أيضاً أن يسعى الإنسان وراء ما يشبع شهواته ورغباته المادية ومنها ما ينشأ بالتعود والتدريب معتمداً على العقل والتفكير حتى يصير في النهاية ملكة وخلقاً. فالإنسان في حياته الأولى قد لا يميز بين ما هو أخلاقي وغيره من الأفعال. إلا أنه عن طريق التكرار والتدريب وبتطور الفكر والعقل يكتسب الإنسان نوعاً من القيم الأخلاقية التي تصبح جزءاً متميزاً ومنتظماً من سلوكه الثابت. ولذا اختلف القدماء في طبيعة الخلق. فذهب بعضهم إلى القول بأنه طبيعي مادي في حين تمثل آخرون بدور العادة والفكر والروية والتدبر في تكوينه وبذلك رفضوا وجود أي عنصر طبيعي في الأخلاق ـ أما ابن مسكويه فقد رأى أن الإنسان وإن لم يكن بالطبيعة أخلاقياً إلا أنه مطبوع على قبول الخلق الكريم. فعن طريق التربية السليمة يتعلم الإنسان الفضائل والقيم الأخلاقية التي يطبع بها سلوكه وأفعاله بطريقة قد تختلف من فرد إلى آخر. وقد انتقد ابن مسكويه الرأي الطبيعي في الأخلاق حيث يرى أنه يؤدي «إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم. وهذا ظاهر الشفاعة جداً»[1]. وإلى جانب ذلك يؤكد على أن كل ما قد يدخل في إطار الأخلاق يمكن أن يشوبه التغير وهذا قد يؤدي بنا إلى القول بأن الأخلاق ليست طبيعية. حيث إن كل ما هو طبيعي لا يقبل أن يكون غير ذلك. إن ابن مسكويه يصيغ هذه القضية في شكل منطقي أساسه القياس العقلي والاستقراء العلمي. «كل خلق يمكن تغييره. ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع. فإذاً لا خلق ولا واحد منه بالطبع»[2]. إن صحة هذا القياس كما يقول ابن مسكويه تشهد به التجربة ومبرهن عليه بالعقل. فالمقدمة الأولى وهي «إن كل خلق يمكن تغييره» مستدل عليها بتربية النشء حيث يمكن تغيير سلوك الأفراد وتهذيبه من حال إلى حال حسب وقوع التربية والتعليم في نفوسهم. وبذلك

(1) المرجع السابق ص 32.
(2) المرجع السابق ص 34.

نشاهد الفرد الذي لم يكتمل عقله وإدراكه يتقلب في سلوكه بين الفضيلة والرذيلة. أما المقدمة الذاتية وهي «إن لا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع» فهي واضحة في الظواهر الطبيعية أشد وضوحاً. أننا في الواقع لا نستطيع تغيير اتجاه اللهب الذي يتجه إلى أعلى في أي اتجاه آخر. والسبب في ذلك هو أن حركة النار تتجه بالطبيعة إلى أعلى حيث مكانها الطبيعي. وبذلك لا يمكن تغيير ما هو طبيعي إلى غير ما هو عليه بما في ذلك الخلق. ونظراً لصدق المقدمتين يُستنبط مما تقدم أن الأخلاق أحوال مكتسبة تنالها النفس عن طريق التعود والتدرب في هذه الحياة.

وللإنسان في اكتسابه لهذه الأخلاق منهج يتناسب والتطور الطبيعي لتكوينه البيولوجي والنفسي. فالكائن البشري لم ينشأ في أساسه كلاً متكاملاً من الناحية المادية والنفسية. بل أن أول ما يظهر لديه كما أشرنا سابقاً هو تلك العناصر التي تعمل على حفظ حياته البيولوجية. ثم يتطور هذا الكائن شيئاً فشيئاً حتى يصير كائناً عاقلاً كاملاً متميزاً عن بقية الكائنات الحيوانية. فأول ما يحدث في الإنسان هو الشيء المشترك مع الحيوان والنبات الذي يصير كائناً حياً، ثم ينمو فيه عنصر الإدراك والتفكير الذي يصبح كائناً عاقلاً وجوهراً مختلفاً. فالمنهج الصحيح لاكتساب الأخلاق ينبغي إذن أن يأخذ في الاعتبار هذا التدرج والتطور في تكوين الطبيعة البشرية. وجب على الإنسان أن يعتني أولاً في حياته بذلك السلوك الذي يتعلق بإشباع الشهوات والرغبات المادية فيقومه ويهديه ليكون في أحسن أحواله.. ثم ينتقل إلى الملكة التي تليها والتي تتمثل في ملكة الغضب ومحبة الكرامة والشجاعة. وهذه أيضاً لها ما يناسبها من أحوال وعادات بحيث لا تتجاوز ما أوجدت لها من وظائف وأفعال.

وأخيراً فإنه ينبغي أن تتوجه بالعناية إلى كمال الإنسان الذي يتعلق بما يميزه عن غيره من الكائنات. وهذا يتمثل في ملكة العقل والتفكير، فتزودها بالعلوم والمعارف اللازمة حتى تحقق فضيلتها وحكمتها. فالإنسان على اختلاف الجواهر الأخرى مزود بضروب من الاستعدادات لضروب من

المقامات والأفعال. فهو من حيث الوجود جوهر متعلق بقدر فاعله وخالقه تبارك وتعالى. أما من حيث تحسين جوهره فهو مفوض إلى الإنسان وإرادته. وقد أشار ابن مسكويه في البداية إلى ضرورة معرفة النفس لما هي ولأي شيء هي، متى يمكن معرفة كمال هذا الجوهر، كائناً عاقلاً؛ لا يشاركه فيه غيره ولما كان الإنسان موجوداً مركباً بطبيعته فإنه ينبغي أن يكون كماله وتكون أفعاله متعلقة بكل أجزاء ذلك المركب. وأفضل الناس أقدرهم على إظهار فعله الخاص وألزمهم به غير تكلف ولا إخلال به وقت دون آخر. والكمال الخاص بالإنسان كما يقول ابن مسكويه مزدوج في أساسه وطبيعته. فالإنسان يحتوي على قوانين إحداها عالمة والأخرى عاملة. بالأولى يكتسب الإنسان المعـارف والعلوم المختلفة وبتدبر بالأخرى الأمور العملية ومختلف سلوكه في هذه الحياة، وبذلك نجد البحث الفلسفي ينقسم إلى قسمين: القسم النظري والقسم العملي. فإذا نال الإنسان الجزء النظري وأردفه بالجزء العملي تحققت له السعادة التامة. وبهذا يقول ابن مسكويه «أما كماله الأول بإحدى قوتيه. أعني العالمة وهي التي تشتاق بها إلى العلوم. فهو أن يصير في العالم بحيث يصدق نظره وتصبح بصيرته وتستقيم رؤيته فلا يغلط في اعتقاد. ولا يشك في حقيقة وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهي الذي هو آخر مرتبة العلوم ويقوم به ويسكن إليه ويطمئن قلبه وتذهب حيوته وينجلي له المطلوب الأخير حتى يتحد به. . . وأما الكمال الثاني الذي يكون بالقوة الأخرى أعني القوة العاقلة فهو الذي نقصده في كتابنا هذا وهو الكمال الخلقي ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب وحتى تتسالم هذه القوى فيه وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغي. . .»[1] فالكمال النظري يقع في الإنسان موقع الصورة في الوجود، والكمال النظري يكون بمثابة المادة ولا يتم كمال أحدهما إلا بوجود الثاني، فالعلم مبدأ والعمل تمام. فالإنسان إذن يحقق كماله عن طريق اكتساب العلوم والمعارف حول الموجودات والظواهر

(1) المرجع السابق ص 40.

والحوادث وماهياتها حتى يعلم أمورها وخواصها وجزئياتها ثم يتمم ذلك بالعمل والفعل المرتب الذي يناسب القوى والملكات من أدناها إلى أعلاها وعند بلوغ هذه الدرجة من الكمال بالعلم والعمل يصبح الإنسان في مرتبة الخليفة للخالق مستعداً لقبول الفيض من المولى. وهذه هي المرتبة العليا والسعادة القصوى للكائن العاقل.

الخير والسعادة:

في هذه المقالة يتحدث ابن مسكويه عن مفهوم الخير والسعادة في الاطار الذي تحدث فيه السابقون من الفلاسفة والمفكرين. ولذلك يقدم للموضوع بذكر أقوال وآراء الحكماء وخاصة أرسطو الذي يعد أحسن من تحدث في حقيقة الخير والسعادة وبين طبيعة كل منهما وعلاقتهما بالإنسان. فيذكر أن الخير كما ورد عند المتقدمين هو «المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة. وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً. أما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له، فالسعادة إذا هي خير ما»[1]. وعلى ضوء هذا الشرح والتفسير نجد أن الخير هو ما يقصده الجميع وهو شيء مطلق له وجوده بالذات ويشترك فيه الجميع، في حين أن السعادة هي الخير بالنسبة لفرد ما في وقت معين. وبذلك فهي قد تختلف باختلاف طالبها. فهي ليست ذات مطلقة كما هو الحال بالنسبة للخير وقد قسم السابقون أيضاً الخيرات إلى عدة أقسام: الخيرات الشريفة والممدوحة والنافعة. والخيرات بالقوة. فالأولى يقصد بها تلك التي بذاتها قيمة وتضفي على حاملها الشرف والكرامة. وهي مثل الحكمة والعقل. والممدوحة تتمثل في تلك الفضائل الأخلاقية والأفعال الحسنة الجميلة. والنافعة هي كل ما لا يطلب لذاته من وسائل وأفعال بل تطلب لأهداف وفضائل أخرى. أما الخيرات بالقوة فإنها تشمل كل الاستعدادات والقوى التي تكون بمثابة الشرط الضروري لتحقيق ما تقدم من خيرات وفضائل. ومن ناحية أخرى فإن من الخيرات ما هو مؤثر

---

(1) المرجع السابق ص 77.

لذاته ومنها ما هو مؤثر لغيره. ومنها ما هو مؤثر لذاته ولغيره معاً. ومن الخيرات كذلك ما هو متعلق بالجوهر، وما هو متعلق بالكيف والكم من الأحوال والأفعال فالله تبارك وتعالى هو الخير الأول حيث تتحرك جميع الموجودات نحوه وتكون في شوق دائم إليه.

ويشير ابن مسكويه إلى الفضائل الأخلاقية التي يمكن للإنسان تحقيقها في سلوكه الدنيوي. وقد ربط هذه الفضائل وأجناسها بقوى النفس المتعددة في الإنسان. فالنفس العاقلة متى كانت عارفة عالمة نتجت عنها فضيلة الحكمة. ومن اعتدال النفس البهيمية وانقيادها للنفس الناطقة تنتج فضيلة العفة. وأخيراً تحقق النفس الغضبية فضيلة الشجاعة كلما أخذت هذه النفس بنصائح النفس الناطقة وأعانتها على إخضاع القوة البهيمية. وعند حصول هذه الفضائل الثلاث فإن فضيلة أخرى رابعة وهي العدالة تتحقق للإنسان.

أما السعادة كما يراها ابن مسكويه فهي «خير ما، وهي تمام الخيرات وغاياتها والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج منه إلى شيء آخر»[1]. وبهذا تكون السعادة متعلقة بالطمأنينة الروحية والتأمل العقلي. إلا أننا في الحقيقة ومن حيث الوجود الفعلي نكون في حاجة إلى نوع آخر من الخيرات التي بدونها لا تبلغ تلك السعادة. فالتمام الذي هو الكمال بالنسبة للإنسان لا بد أن يشمل متطلبات البدن وكل ما يتعلق من أمور وأشياء خارجية. وبذلك يتفق ابن مسكويه مع أرسطو في تقسيمه للسعادة إلى خمسة أقسام. أولها في صحة البدن ولطف الحواس، والثاني في الثروة والأعوان والأصدقاء. والثالث أن تحسن أحدوثته في الناس وبنشر ذكره بين أهل الفضل فيكون ممدوحاً، والرابع أن يكون ناجحاً في الأمور التي يأمل تحقيقها. والخامس أن يكون حسن الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقاد في الدين والدنيا. فمن أجمعت فيه هذه السعادات المتقدمة صار مالكاً للسعادة الكاملة ولا يعوزه شيء مما يمكن أن يأمله. فالإنسان في جوهره ذو فضيلة روحانية مجتمعة مع

---

(1) المرجع السابق ص 80.

الأرواح الطيبة التي تعرف بالملائكة. وهو من ناحية أخرى يحمل في طبيعته فضيلة مادية جسدية تجمعه مع الكائنات الحيوانية وتستقيم بواجباته في هذه الدنيا. والإنسان ما دام إنساناً «فلا تتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعاً وليس يحصلان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية»[1] وطريقة الجمع بين هذين الحالين قد يختلف من إنسان إلى آخر. فقد يكون السعيد مبتدئاً بالأمور الجسمانية متعلقاً بها أولاً وهو مع ذلك يتطلع إلى الأمور الشريفة مشتاقاً إليها مغتبطاً بحصولها. وقد يكون واقعاً في عالم الأشياء الروحية متعلقاً بها سعيداً بالنظر إليها مع مطالعته للظواهر والأشياء المادية محققاً ومعتبراً لما فيها من حكمة إلهية مهتدياً بما في حياته الأفضل فالأفضل، ومن لم يكن في هذا المستوى من الدرجتين وشملت بغيرها من القيم والاتجاهات صار في مستوى الأنعام بل هو أفضل، لأن تلك لم تعط ما أوتي الإنسان من ملكات وقوى عاقلة. فهي تتحرك بحكم طبيعتها لتحقق ما يناسبها من كمال جسدي فحسب. كذلك فإن بين تلك الدرجتين نسبة فرق يتناسب ومستوى العادتين الناتجتين عنهما. فالسعادة الكاملة لا تتحقق إلا ببلوغ الفرد مستوى العالم الروحاني والتمتع بحكمته وأنواره والعيش مع موجوداته. فيستنير بذلك النور الإلهي ويهتدي بهديه ويحيا في ظل عنايته الشاملة. إن مثل هذه الدرجة تخلو من المآثر والعوارض المادية التي تحمل معها الشرور والآلام، في حين أن السعادة الأخرى تعتبر شاذة ناقصة حيث إنها لا تخلو من الآلام والخيرات من وقت لآخر، وهي خيرات أساسها تلك الطبيعة المادية وما تحتويه من انحرافات حسية. وصاحب هذه المرتبة كما يقول ابن مسكويه «غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام، وإن صاحب المرتبة الأخرى هو السعيد التام وهو الذي توفر حظه من الحكمة، فهو مقيم بروحانية بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنبر بالنور الإلهي ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها وقلة عواطفه عنها. ولذلك يكون أبداً خالياً من الآلام والحسرات التي لا يخلو منها صاحب المرتبة الأولى ويكون

(1) المرجع السابق ص 85.

مسروراً أبداً بذاته مغتبطاً بحاله وبما يحصل له دائماً من فيض نور الأمل. . . وهو الذي لا يفعل إلا ما إراده الله منه ولا يختار إلا ما قرب إليه ولا يخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ولا يلتفت إلى شر يعوقه عن سعادته وهو الذي لا يتحرق على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب»[1]. فمن وصل إلى هذه المرتبة أدرك آخر السعادات وأقصاها.

ولما كانت السعادة ألذ أنواع اللذات وأفضلها وأجودها فإنها اقترنت باللذة على وجه العموم. حاول ابن مسكويه توضيح ما يقصده من مفهوم اللذة وعلاقته بالسعادة ففرق بين معنيين لمصطلح اللذة. اللذة الانفعالية واللذة الفعلية (أي فاعله)، أما اللذة الأولى فتنجم عن استقبال شيء خارجي والتأثر به وتشمل كل ما يحدث من لذات عن طريق الإحساسات المادية والعواطف،وتقترن هذه اللذة بإشباع الشهوات والغرائز الجسدية. ولذلك يشترك فيها الإنسان والحيوان على حد سواء. إن مثل هذه الانفعالات تصدر بصفة خاصة عن النفسية البهيمية. في حين أن اللذة الفاعلة تصدر عن النفس الناطقة أو العاقلة وبذلك صارت تامة بخلاف اللذة الأولى التي تكون ناقصة دائماً. ويصف ابن مسكويه اللذة الفاعلة بأنها ذاتية ثابتة لا تتغير من حال إلى آخر ـ في حين أن الانفعالية تكون لذة عرضية قد تزول بسرعة وتتحول إلى عكسها ـ أي قد تصير آلاماً. فالسعيد إذن هو من «تكون لذاته ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا انفعالية وإلهية لا بهيمية»[2].

(1) المرجع السابق ص ص 87، 88.

(2) المرجع السابق ص 103.

الغــزالي

هو أبو حامد أحمد الغزالي ولد ببلدة خوس في خراسان وعاش حتى بداية القرن الثاني عشر الميلادي وقد نشأ في بيئة دينية حيث تعلم الفقه وأصول الدين كما درس بقية العلوم العقلية من منطق وفلسفة وأصول الجدل. ولذلك سار في بداية حياته في طريق العلماء وتعلم منهم العلوم المختلفة حتى صار عالماً بأمور العلم والمعرفة العقلية، إلا أنه بعد فترة من الأمن بدأ يشك في جدوى وقيمة هذه العلوم العقلية على اختلاف المذاهب والفلسفات. وقد استطاع الغزالي أن يخلص تفكيره من أوهام ومشكلات الفكر الفلسفي التقليدي اليوناني وما تشتمل عليه من قضايا وجدل عقيم غريب عن الإنسان. وبذلك يمهد الغزالي الطريق أمام الفكر الإسلامي وقضاياه ليصبح من خلاله أحد المفكرين البارزين الذين حملوا لواء الإسلام فكراً وعملاً. وكانت أبحاثه ومؤلفاته في علوم الدين من أشهر وأعمق ما كتب في تاريخ الفكر الإسلامي، كما كانت اتجاهاته الأخلاقية متميزة عن غيرها من الاتجاهات الأخرى حيث يتخذ من القرآن والسنة مرجعاً لأصولها ومبادئها الأساسية. فأفكار الغزالي وفلسفته أساسها الثقافة الدينية المنسجمة مع الشرع المتمشي مع المنهج الرباني الذي وضعه الخالق للبشرية جمعاء.

والغزالي يرى أن الخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين وعزة المتقين ورياضة المتعبدين. فالأخلاق الجميلة هي الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان وجواد الرحمان. فالأخلاق عند الغزالي من أهم فروع البحث والمعرفة حيث إنها تهدف إلى تكوين الشخصية السليمة وهي المعيار لعلاج فساد النفس في الدين والدنيا. إن الهدف من الأخلاق

ومعرفتها يكمن في تطهير النفس من الرذائل والنقائص وتخليصها من أدوات الرياء والعجب والكيد وبقية الأمراض الهالكة. وفي نفس الوقت تكتسب النفس من خلالها فضائل الإخلاص والصبر والتواضع والاحتمال. فالغاية من الأخلاق كما يوضحها الغزالي هي تهذيب النفس وتحقيق الخير حتى تدرك النفس واجباتها وأهدافها في هذه الحياة كما رسمها الشرع. ولذلك يصف الأخلاق السيئة بأنها «السموم القاتلة والمهلكات الدافعة والمخازي الفاضحة والرذائل الواضحة والخبائث المبعدة عن جوار رب العالمين المنخرطة بصاحبها في سلك الشياطين. وهي الأبواب المفتوحة إلى نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة. فالأمراض الخبيثة هي أمراض القلوب وأسقام النفوس». وقد كان الغزالي في أفكاره الأخلاقية يميل إلى الاتجاه الصوفي فكراً وعملاً. ولذلك نجده يمدح الاتجاه الصوفي في بعض المواضيع. «أن ما علمته يقيناً أن الصوفية هم السلكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق». إلا أن الغزالي يجعل من الشرع دائماً معياراً للخير والشر. فالخير هو ما اتفق مع الشرع والشر هو ما خالفه وحاد عنه.

ويعرف الغزالي الأخلاق بمعان متعددة وفي مواطن مختلفة. فنراه في كتابه (ميزان العمل) يقول: إن الخلق هو فعل ما يكره المرء. ويورد الحديث الشريف دليلاً على ذلك «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات» وقوله تعالى ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم. وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾ ولذلك يوصي الغزالي بأنه إذا عرض لك أمران ولم تدر أيهما أصوب فعليك بما تكرهه لا بما تهواه فأكثر الخلق في الكراهة. أما في كتاب الأحياء فإنه يورد التعريف الدقيق الشامل في معنى الأخلاق وهو أن الأخلاق «عبارة عن هيئة راسخة في النفس عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير فكر وروية. فإذا كانت الهيئة. بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً منا وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً». ثم ذكر أن الخلق ليس هو فعل

الجميل أو القبيح ولا القدرة على الجميل أو القبيح ولا التمييز بين الجميل والقبيح وإنما هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر عنها الأفعال. فالخلق إذاً عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنية.

وقد انتقد الغزالي التعريفات التقليدية للأخلاق حيث أنها جميعاً على حد قوله لم تتعرض إلى ثمرة وغاية الأخلاق. ويعرف الأخلاق بأنها «تكييف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة وخطه رجال المكاشفة من علماء الإسلام ومن سبق من الأنبياء والصديقين والشهداء». وقد ورد عند الغزالي أن الخُلُق لا يختلف عن الخلق إلا كما يختلف الباطن عن الظاهر «فالخلق والخلق عبارتان مستعملتان معاً، يقال فلان حسن الخلق والخلق أي حسن الباطن والظاهر. فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ويراد بالخلق الصورة الباطنة»[1]. من هنا نجد الغزالي يؤكد على أن الأخلاق من أساسها هيئة راسخة في النفس مستمرة معها على الدوام تصدر عنها أفعال حميدة بطريقة تشبه العادة بدون تخمين أو تدمير. فالفضائل والقيم والأفعال الحميدة تكون قد استقرت في النفس وتوطدت فيها بحيث تصدر عنها دائماً بانتظام وفي كل الظروف بدون تردد أو تفكير، أما عن ميزان ومعيار هذه الفضائل والخصال الحميدة التي تصدر عن هذه النفس فإنه هو الشرع وما يشتمل عليه من أوامر ونواه.

ويؤكد الغزالي على أن الأخلاق بصفة عامة لا تتحقق إلا بأربعة أمور:

1 ـ فعل الجميل والقبيح. وهذا الفعل وحده لا يعني أخلاقاً بدون هيئة راسخة تعني استمرارية الفعل.

2 ـ القدرة عليها. فكل إنسان خلق قادراً على فعل الحسن وفعل القبيح.

3 ـ المعرفة بها والمعرفة وحدها لا تكفي ولكن لا بد من كون السلوك امتداداً طبيعياً لها.

4 ـ هيئة النفس تميل بها إلى أحد الجانبين.

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين؛ (القاهرة: مكتبة محمد علم صبيح، 1956)، ج 3، ص 53.

معيار الحكم الخلقي:

يتحدث الغزالي عن السلوك الإنساني موضحاً بذلك المعيار الذي يمكن به تمييز الفعل الخلقي عن غيره من الأفعال. فالحكم الخلقي هو «تقدير العمل الخلقي تبعاً لخيريتـه وشريته على أساس ما ألفته ضمائرنا الدينية والخلقية من مبادىء الدين والأخلاق وقواعدها العامة». فالأفعال جميعها يمكن أن تكون خيراً أو شراً من حيث نتائجها وبراعتها. ونظراً لأن أحكام الشرع عامة شاملة لكل عنصر وتساهم في الحدث أو الفعل فإن المعيار[1] الخلقي لا بد أن يكون هو الآخر شاملاً لكل جوانب الفعل التي قد تبدأ من الخاطر في الباطن إلى النتيجة في الخارج.

ويقسم الغزالي السلوك الإنساني الواحد إلى عدة مراحل تساهم كل منها في خيريته وشريته. وقد اهتم الغزالي بوجه خاص بتلك المراحل الباطنية التي يمر بها الفعل في بدايته وهذه المرحلة أطلق عليها الغزالي اسم (الخاطر). ويتمثل الشعور في حديث النفس وما يتم في القلب من خواطر سريعة قد لا تتجاوز لحظات ثم تزول، فهل تؤخذ هذه الخواطر في الحسبان عند تقييم الفعل وإصدار الحكم الأخلاقي؟ أم أن الأمر غير ذلك بحكم أنها قد تكون لا إرادية كما يحدث ذلك أحياناً، والغزالي يقول «اعلم أن هذا الأمر غامض، وقد وردت فيه آيات وأخبار متعارضة». ففي قوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ وقوله ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ - وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علماً وأن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ قال في كل ذلك دليل على سؤال الفؤاد وما استقر فيه من خواطر ومشاعر باطنية قد تكون البذرة الأولى للفعل والسلوك الظاهري. ومن ناحية أخرى فإن الله تعالى يقول في آية أخرى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ ونظراً لأن بعض أنواع هذا الخاطر قد تحدث للفرد بطريقة لا إرادية فإنها

---

(1) المرجع السابق ج 3 ص 41.

حسب هذه الآية لا تدخل في نطاق المسؤولية. وكذلك فإن الحديث المروي عن الرسول عليه الصلاة والسلام الذي يقول فيه (عفا عن أمتي ما حدثت به نفوسها ما لم تتكلم أو تعمل به) يؤكد استثناء هذا الخاطر من الحكم الأخلاقي. ومن هنا تبدو صعوبة الحكم الأخلاقي التي يشير إليها الغزالي فيما يخص الخاطر أو حديث النفس بصفة عامة. إلا أن الغزالي يحل هذه المشكلة بتقسيم الخواطر إلى عدة مراحل لكل منها حكم مختلف عن الآخر، منها ما يؤاخذ به الفرد ومنها ما يعفى منه عند إصدار الحكم وتقييم الفعل.

المرحلة الأولى: ويسميها ورود الخاطر السريع. وهي مجموع خواطر ترد في النفس كأن يخطر ببال الفرد أن يتصدق عندما يمر بفقير إلا أن هذا الخاطر سرعان ما يزول ويمضي الفرد في طريقه. ويرى الغزالي كغيره من الفقهاء أن الإنسان لا يؤاخذ بهذه المرحلة خيراً وشراً لأنها خواطر لا إرادية سريعة قد لا يكون فيها مجال للتفكير والحكم.

المرحلة الثانية: ويطلق عليها الميل مع التردد وفيها يستوي الطرفان عند الفرد فلا يقرر الاختيار أو الحكم وبذلك لا يشتمل الحكم على هذه المرحلة من حيث إنها لا تختلف عن الحالة الأولى.

المرحلة الثالثة: الاعتقاد والتقرير بالاستمرار في الخاطر ومتابعته أو العدول عنه كلية. ونظراً لاحتواء هذه المرحلة على الحكم فإن القلب مؤاخذ بها.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة النهائية في الخاطر وهي المسؤولة عن خروج الفعل إلى الظاهر. هذه المرحلة هي العزم والتصميم والهم وهي بالطبيعة أهم المراحل جميعها حيث تشتمل على فعل العقل والقلب والاختيار، وبالتالي فإن الفرد محاسب عليها كما يحاسب على النتائج. ولذلك يقول الغزالي «كل هم دخل تحت اختيار العبد هو مؤاخذ به إلا أن يكفره بحسنة ونقض العزم بندم وحسنة»[1]. ولذلك يرى الغزالي أن المعيار

---

(1) المرجع السابق، ج 3 ص 93.

الحقيقي الذي ندرك به خيرية العمل أو شريته هو الإرادة الحرة والقصد والاختيار. فإذا نويت فعل الشر مثلاً لأحد ما وأدى ذلك إلى نفعه فإن عملك يعتبر شراً. وإذا قصدت النفع ولم يحالفك الحظ فعملك يبقى خيراً رغم تلك النتيجة السلبية. ويورد الغزالي بعض النصوص الدينية التي تؤكد على هذا الاتجاه والحكم الخلقي في السلوك الإنساني. ففي الحديث يقول عليه الصلاة والسلام: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، فقيل يا رسل رسول الله: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه كان حريصاً على قتل صاحبه». فالمقتول صار آثماً ومرتكباً للشر لا بالفعل بل كان ذلك عن طريق الإرادة والنية والعزم رغم أنه مقتول.

الخيرات وأنواعها:

إن العلم بالأخلاق الفاضلة الكريمة وكيفية اكتسابها كما يقول الغزالي لا يتم إلا عن طريق معرفة النفس والعلم بأمورها وقواها «فمن لم يعرف الثوب لا يتصور فيه إزالة وسخه»[1]. ولما كان ملاك الأمر هو معرفة النفس نجد الله تعالى يعظم أمره وينسبه إلى نفسه تخصصاً وإكراماً فقال تعالى: ﴿إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ فقد أشار الخالق إلى أن الإنسان مخلوق من مادة في الأصل مدركة بالحواس ومن نفس مدركة بالعقل والبصيرة. فالجسم أصله طين - في حين أن النفس أساسها نفسه الكريمة؛ ولذلك فإن النفس الإنسانية ذات صفة وخاصية إلهية روحية. فهي أجل وأرفع من الأجسام الأرضية. ﴿ويسألونك عن الروح. قل الروح من أمر ربي﴾ وفي معرفة النفس يقول عليه السلام «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه» وقال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ وهذه إشارة إلى تلازم الأمرين وارتباطهما معاً. وأن إدراك ومعرفة أحدهما يؤدي إلى حقيقة الآخر. ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ وفي هذا يقول الغزالي إنه «من رحمة الله على عباده أن جمع في شخص الإنسان على صغر

---

(1) الغزالي، ميزان العمل، (القاهرة، دار المعارف بمصر، 1964) ص 199.

حجمه من العجائب ما يكاد بوصفه يوازي عجائب كل العالم، حتى كأنه نسخة مختصرة من هيئة العالم، ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم عزوجل»[1]. ومن جهل نفسه؛ وهي أقرب الأشياء إليه، فهو بغيره أجهل. لذا يتناول الغزالي النفس البشرية بشيء من التحليل والدراسة حتى يوضح القوى والعناصر التي تتكون منها، ودور كل منها في اكتساب العلوم النظرية والأفعال العملية الأخلاقية. فالنفس البشرية، بصفة عامة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: قسم يشترك فيه الإنسان مع الحيوان ويسمى بالنفس الحيوانية وقسم يتفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات ويسمى بالنفس الإنسانية. فالنفس الحيوانية لها قوتان رئيسيتان الأولى محركة، والثانية مدركة. وتنقسم المحركة بدورها إلى قوة باعثة وأخرى مباشرة للحركة. فالقوة المباشرة تتمثل في تلك القوة الموجودة في الأعصاب والعضلات حيث تعمل مباشرة على انقباض الفضلات والأوتار حتى تصدر عن العضو الحركة المقصودة نحو الهدف المطلوب وتخدم هذه القوة الحركة الباعثة. وأما القوة الباعثة فإنها تلك القوة النزوعية الشوقية التي تبعث على الحركة عن طريق ما يحصل في الخيال من رغبة في اكتساب الأشياء أو في النفور منها.

وفي حديثه عن أنواع الخيرات يشير الغزالي إلى أن هذه الخيرات في مجموعها لا تعد ولا تحصى مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ إن أول هذه الخيرات هي السعادة الأخروية التي هي بقاء لا فناء له وسرور لا غم فيه وعلم لا جهل معه وغنى لا فقر معه.

وثاني هذه الخيرات يتمثل في تلك الفضائل النفسية التي تتصف بالعقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع، والشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها الإنصاف. وثالث الأنواع هي الفضائل البدنية المختصرة في أربعة أمور: الصحة والقوة، والجمال، وطول العمر.

ورابع أنواع الخيرات هي الفضائل اللطيفة بالإنسان والمختصرة في

(1) المرجع السابق، ص 200.

أربعة أمور أيضاً: وهي المال، والأهل، والعز، وكرم العشيرة.

أما النوع الخامس: فهو الفضائل التوفيقية وهي أربعة أمور. هداية الله، ورشده وتسديده، وتأييده.

وقد جعل الغزالي تحقيق هذه الخيرات يرتبط بعضها ببعض. فخيرات الآخرة لا تتأتى إلا عن طريق بلوغ الفضائل النفسية كما أن هذه الخيرات الأخيرة تشترط هي الأخرى تحقق الفضائل الدينية وما تشتمل عليه من صحة البدن والقوة وطول العمر، وفي هذا يؤكد الغزالي أن «البعض منها ـ يحتاج إلى البعض، إما حاجة ضرورية كالفضائل النفسية التي لا مطمع في الوصول إلى نعيم الآخرة إلا بها... وإما حاجة نافعة كحاجة هذه الفضائل الخارجة. فإن المال والأهل والعشيرة إن انعدمت تطرق الخلل إلى أسباب هذه الفضائل»[1].

أما الفضائل التوفيقية فهي فضائل لا يستغني عنها أحد، فالتوفيق معناه موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله وقدره. «وأما الهداية فلا سبيل لأحد إلى طلب الفضائل إلا بها. فهي مبدأ الخيرات. كما قال الله تعالى: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾.

وإن السعادة الحقيقية عند الغزالي هي السعادة الأخروية فحسب. أما غيرها من السعادات والخيرات فهي سميت كذلك إما مجازاً أو خطأً كما هو الشأن مع السعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، وأما صدقاً وحتى في هذه الحالة يكون الاسم منطبقاً على الآخرة بصفة أصدق حيث إن الدنيوية تكون وسيلة للسعادة الأخروية. فالموصل إلى الخير والسعادة يعتبر خيراً وسعادة.

من هنا يقسم الغزالي الخيرات بوجه آخر إلى عدة خيرات، منها المؤثرة لذاتها، ومؤثرة لغيرها، ومؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها. أما الخيرات المؤثرة لذاتها تتمثل في السعادة الأخروية حيث إنها غاية الغايات كلها وليس وراءها خير أو هدف آخر. أما المؤثرة لغيرها فإنها تكون أشبه بوسيلة لهدف

(1) الغزالي ميزان العمل، ص 296.

آخر خارجها. وهذه تشبه المال من الدراهم والدنانير المستخدمة في قضاء الحاجات. فهذه الدراهم لا تحتوي على قيمة ذاتية وإنما اكتسبت تلك القيمة لمجرد علاقتها بالحاجة فحسب. في حين أن الخيرات المطلوبة لذاتها ولغيرها تشمل كل الخيرات والأشياء التي يمكن أن تطلب هدفاً في ذاتها أو وسيلة لهدف آخر. فالصحة مثلاً لها قيمة في حد ذاتها وقد تطلب لذاتها. وقد تستعمل هذه القيمة وسيلة لنيل السعادة أو الخير الأقصى.

أما التقسيم الثالث لهذه الخيرات فإنه يقوم على النفع والجمال واللذة. وهذه الجوانب الثلاثة من الخيرات تقابلها شرور ثلاثة: الضار، والقبيح والمؤلم. وكل حد من هذه الحدود يمكن أن يكون مطلقاً ومقيداً. فالمطلق يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير. فالحكمة مثلاً تكون نافعة وجميلة ولذيذة. وبهذا يكون الجهل في الشر ضاراً وقبيحاً ومؤلماً. ومن ناحية أخرى فإن المقيد هو الذي يجمع بعض هذه الأوصاف دون بعض. فرب نافع مؤلم، ورب نافع قبيح، ورب نافع من جهة ضار من جهة أخرى.

أما اللذات فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع أيضاً: اللذة العقلية وهي خاصة بالإنسان، واللذة البدنية وهي مشتركة بين الإنسان وبعض الحيوانات، ولذة بدنية أخرى يشترك فيها الإنسان مع جميع الحيوانات. فاللذات العقلية، كلذة العلم والحكمة أقلها وجوداً حيث إن الحكمة لا يتلذذ بها إلا الحكيم، وأشرفها من حيث إنها لازمة لا تزول وباقية لذاتها وثمرتها في الدار الآخرة إلى غير نهاية. فالعلم نافع في كل حال ومطلق أبداً. أما اللذة الثانية المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات فتتمثل في لذة الأكل والشرب ولذة الجماع وهي أكثرها وجوداً. فالجميع يطلب الطعام والشراب والتلذذ بإشباع الشهوات المادية على مختلف ألوانها ولو بطريقة مختلفة عن الكم والكيف. والثالثة: يشترك فيها الإنسان وبعض الحيوانات كلذة الرئاسة والغلبة والسيطرة.

ويشير الغزالي إلى بعض البواعث والدوافع التي تدفع الفرد إلى اكتساب

الفضائل، كما يذكر أيضاً بعض الصوارف التي بسببها يتجنب الرذائل. فالدوافع المسؤولة عن تحقيق الخيرات الدنيوية ثلاث: الأول يتمثل في الترغيب والترهيب وما قد يحدث في الحال والمال بالنسبة للفرد. وهذا الدافع يتعلق بالشهوة ولذلك يكثر عند العوام من الأفراد. والثاني يتعلق بالرجاء في المحمدة والثناء. وبالخوف ممن يذم ويستهجن. وهذا الباعث من مقتضى الحياء ومبادىء العقل القاهر وهو من أفعال السلاطين وأكابر الدنيا. والثالث هو الرغبة في تحقيق الفضيلة وكمالها لذاتها ولا شيء آخر. وهذا الباعث يصدر عن كمال العقل وهو من فعل الأولياء والحكماء. ويصنف الغزالي هذه البواعث والدوافع مؤكداً على أن «خير ما أعطى الإنسان عقل يردعه. فإن لم يكن فحياء يمنعه، فإن لم يكن فخوف يزعجه. فإن لم يكن فمال يسره، فإن لم يكن فصاعقة تحرقه فيستريح منه العباد والبلاد»[1].

وقد أسس الغزالي آراءه في هذه البواعث على التحليل النفسي للطبيعة البشرية وقواها وتطورها. فقد رأى أن الإنسان في مرحلة الطفولة يتجه في سلوكه إلى كل ما يرضي الشهوات المادية ولا شيء يزجره إلا الخوف من الألم. فإذا ما تقدم في العمر واقترب من مرحلة البلوغ يستطيع أن يميز أثر وقيمة المدح والذم في كل تصرفاته وسلوكه. وعند سن النضج العقلي لا يقدم المرء على فعل أو سلوك إلا بدافع الفعل ذاته وما يحمله من فضيلة وخير، وعندها فقط لا يميز الإنسان بين الخيرات الدنيوية والخيرات الأخروية، فكل أنواع الخيرات تصبح مطلوبة ومرغوبة لذاتها. والناس في سلوكهم وأحوالهم ثلاث فئات أكثرهم لا يتجاوز المرحلتين الأولى والثانية حيث يكون الترغيب والترهيب أو الرجاء والخوف هو الباعث على ارتكاب الفعل. فالفئة الأولى تطيع الله رغبة في ثوابه، أو خوفاً من عقابه، في حين أن الثانية تعبد الله رجاء حمده وثنائه ومخافة من ذمه، وهذه منزلة الصالحين. وأما الفرقة الثالثة فهي التي تطلب وجهه وتتقرب إليه، وهي درجة الصديقين والنبيين.

(1) المرجع السابق ص 288.

الفضـــائـل:

يرى الغزالي أن السعادة لا تتحقق إلا عن طريق اكتساب الفضائل المختلفة التي يقوى الإنسان على تحقيقها. ورغم أن بعض الفضائل قد تطلب لذاتها كما تطلب لغيرها فإن جميعها يكون مجرد وسائل ضرورية لتحقيق السعادة الكاملة. ومن هذا المنطلق يتناول الغزالي موضوع الفضائل جملة وتفصيلاً. وبداية يحصر الغزالي الفضائل في معنيين اثنين: أولهما جودة الذهن والتمييز. وهذا يتمثل في قدرة الذهن على الإدراك والتمييز بين طريق السعادة وطريق الشقاء، والعمل على اتباع الأول وتجنب الثاني. وجودة الذهن تعنى أيضاً إدراك الأشياء والحقائق على ما هي عليه واقعياً. أما الآخر فهو حسن الخلق. وهذا يعني أن يتعود الإنسان على فعل السلوك الحسن ويؤثره على غيره من الأفعال، فيعمل على إزالة جميع العادات السيئة التي نهى عنها الشرع. وكما يقول الغزالي، لا يكفي لنيل السعادة إستلذاذ الطاعة واستكراه المعصية في زمان دون زمان. بل ينبغي أن يكون ذلك على الدوام في جملة العمر. وكلما كان العمر أطول كانت الفضيلة أرسخ وأكمل. ولذلك يقول عليه الصلاة والسلام في السعادة [طول العمر في طاعة الله]. ومن هنا جاءت كراهية الأنبياء والأولياء للموت. فالدنيا مزرعة الآخرة. وكلما كانت الحياة في طاعة الله أطول كان الثواب والخير أكثر. وهذا بدوره يزيد من تحقق السعادة في الآخرة. والغزالي ينظر إلى الفضيلة على أنها عادة متكررة تصدر عن الفرد دون تكلف أو عناء أو أنها تدبر بطريقة تشبه الأفعال الصادرة عن الفرد وهو في غفلة من أمره. وبالمثل تكون قمة الرذيلة عندما تصدر الأفعال بغير تكلف ولا فكر ولا روية.

وقد تكون الفضيلة طبيعية فطرية في النفس، وقد تكون مكتسبة عن طريق التعود والتربية والتعلم. أما الطريق الأول وهو ما أطلق عليه الغزالي (الجود الإلهي) حيث يولد الإنسان فيصير عالماً بغير معلم مثل عيسى ابن مريم، ويحيى بن زكريا. ومثل سائر الأنبياء الذين حصل لهم من الإحاطة

بحقائق الأمور ما لم يحصل لطلاب العلم بالتعلم. ولذلك يقول الغزالي «ولا ينبغي أن نستبعد أن يكون بالطبع في مبدأ الفطرة من العلوم ما يحصل بالجهد والاكتساب. كما يكون في الأخلاق. فرب صبي صادق اللهجة سخي جريء»[1].

أما الطريق الثاني فهو يكسب الفضيلة عن طريق التعلم البشري والتربية الأسرية. وهذا بالطبع يحتاج إلى زمان وممارسة. وعن طريق التدرب والتكرار العملي تقوى الفضيلة حتى تصبح راسخة في النفس. فالفضيلة إذن «تحصل تارة بالطبع وطوراً بالاعتياد ومرة بالتعلم»[2].

الفضائل الرئيسية:

ويشير الغزالي إلى أن الفضائل في عمومها تعود في أساسها إلى أربع رئيسية يسميها أمهات الفضائل؛ الحكمة، والشجاعة والعفة، والعدالة. فالحكمة تصدر عن القوة العقلية في النفس. والشجاعة تصدر عن القوة الغضبية. والعفة تصدر عن القوة الشهوانية. أما فضيلة العدالة فهي نتيجة لتحقق تلك الفضائل الثلاث السابقة كما ينبغي. ويستند الغزالي في شرحه لهذه الفضائل على بعض النصوص والآيات القرآنية. ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ كما يؤكد الرسول عليه الصلاة والسلام على فضيلة الحكمة وقيمتها (الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها).

والحكمة عند الغزالي تنقسم إلى نوعين: الحكمة الحقيقية، وتتمثل في تلقي العلوم من الملأ الأعلى. وهي العلوم اليقينية الصادقة أبداً ولا تختلف باختلاف الأمصار والأمم. كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله. وهذه الحكمة تعود إلى القوة العالمة في النفس. ويسميها الغزالي بالعقل النظري. أما النوع الثاني من الحكمة فهي الحكمة الخلقية التي تصدر عن العقل العملي. ووظيفة هذه القوة العملية تتمثل في تدبير البدن وسياسته، وعن طريقها تدرك النفس الخيرات في الأعمال «وبها يسوس قوى نفسه

---

(1) المرجع السابق، ص 257.

(2) المرجع السابق، ص 258.

ويسوس أهل بلده وأهل منزله. وسميت حكمة مجازاً لأن معلوماتها ليست مطلقة يقينية. فالحكمة الخلقية إذن حالة وفضيلة للنفس العاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوانية وتقدر حركاتها بالقدر الواجب في الانقباض والانبساط وهي العلم بصواب الأفعال»[1]. وهذه الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الخِبُّ والبله، وفيها إفراط وتفريط. فالخب هو الإفراط في العقل حيث يكون الإنسان ذا مكر وحيلة وتحت سيطرة القوة الغضبية والشهوانية. وأما البله فهو بُطء الفهم وقلة إدراك حقائق الأشياء والأفعال.

أما الشجاعة فهي فضيلة تصدر عن القوة الغضبية عندما تكون منقادة للعقل الحكيم المتأدب بالشرع. وهي وسط بين رذيلتين، هما التهور والجبن. فالتهور هو إقدام المرء على الأمور والأفعال الخطيرة المحظورة التي يجب على العقل الإحجام عنها. في حين أن الجبن يتمثل في الأحوال التي يجب على القوة الغضبية أن تتحرك فيها لكنها لا تفعل ذلك. وبذلك يعبر الجبن عن حالة تتجه إلى النقصان. ففيه تنصرف النفس عن الإقدام حيث يجب الإقدام. وعندما تكتسب النفس هذه الفضيلة تصدر عنها أفعال الشجاعة المختلفة في الظروف المناسبة. فيصدر الإقدام عن خلق الشجاعة حيث يجب وكما يجب وهو الخلق الحسن المجرد. [أشداء على الكفار رحماء بينهم]. وبهذا لا تكون الشدة والقوة فضيلة في كل الظروف. بل تكون خيراً إذا ما وافقت معيار الشرع والعقل الذي يحدد الظروف والزمان.

العفـــة:

تصدر العفة عن القوة الشهوانية عندما تكون خاضعة إلى القوة العاقلة وتعمل مع غيرها من القوى الأخرى في انسجام ونظام. وهي وسط بين رذيلتين: الشره والخمود. فالشره تمثل حد الإفراط في ممارسة الشهوة في غياب القوة العاقلة. في حين أن الخمود يمثل حالة استئصال الشهوة وعدم إشباعها مطلقاً. وهذا أمر مذموم هو الآخر من جانب العقل. فالنفس إذن

(1) المرجع السابق ص 266.

تسعى دائماً إلى تجنب الوقوع في الإفراط والتفريط لأنهما حالتان تحملان الرذيلة وسوء الخلق. فالنفس التي غلبت عليها الشهوة لا تفقد فضيلة العفة فحسب بل إنها تفقد كل الفضائل الأخلاقية الأخرى حيث ستتغلب القوة الشهوانية على القوة العاقلة والغضبية وتخضعهما إلى معيارها ومبدئها الذي ينحرف إلى الإفراط أو التفريط. وفي هذا الصدد يقول الغزالي «وعلى الإنسان أن يراقب شهوته، والغالب عليها الإفراط لا سيما إلى مقتضى الفرج والبطن، وإلى المال والرياسة وحب الثناء»[1]. فالإفراط والتفريط يدلان على النقصان، في حين أن الاعتدال يمثل الكمال. ومعيار الاعتدال هو العقل والشرع. ويتمثل ذلك في معرفة الغاية المطلوبة من خلق الشهوة. فغاية شهوة الطعام هي تناول الطعام والشراب لأجل حفظ الجسم والبدن سليماً حتى تتمكن الحواس من تأدية وظيفتها في نيل العلوم وإدراك الحقائق. فمن عرف ذلك عقلاً اقتصر في طعامه على القدر الذي يحقق ذلك الهدف ولا يتجاوزه إلى حد الشره. وإن شهوة الجماع تعمل على بقاء النوع، وبذلك ينبغي أن يطلب الجماع من أجل الولد والتحصن لا من أجل الاستمتاع الذي يشبه سلوك الحيوانات. ومن ناحية أخرى لا يجب أن يعمل الفرد على استئصال هذه الشهوة ويعمل على إخمادها، لأن ذلك يؤدي إلى حرمان الفرد من فضيلة تلك الشهوة. فكل شيء في الإنسان خلق بحاجة وهدف وحكمة. وأن القضاء على ذلك يعتبر مخالفاً للشرع حيث يكون قضاء على ذلك الهدف. وفي هذا يقول الغزالي «ولم يعلموا أن تحت خلق الشهوتين أعني شهوة الفرج والبطن حكمتين عظيمتين. إحداهما إبقاء الفرد بالفداء، والنوع بالحرث. فإنهما ضروريتان في الوجود. والثانية ترغيب الخلق في السعادة الأخروية. فإنهم ما لم يحسوا بهذه اللذات والآلام، لم يرغبوا في الجنة. ولم يحذروا النار، ولو وعدوا بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر لما أثر ذلك بمفرده في نفوسهم»[2].

(1) المرجع السابق ص 269.

(2) المرجع السابق ص ص 271 ـ 272.

العدالة:

إن هذه الفضيلة في الواقع لا تخص قوة أو ملكة معينة في النفس كما هو الشأن بالنسبة لبقية الفضائل، وإنما هي حالة للقوى الثلاث في عملها مع بعضها البعض. فإذا عملت هذه القوى جميعها في انسجام وترتيب، حيث تخضع الأدنى لقيادة وأوامر الأعلى؛ تحققت العدالة في النفس. وبنفس الطريقة تتحقق العدالة في المجتمع عندما يسود النظام والانسجام والطاعة بين طبقات المجتمع. وكما يقول الغزالي «فإن العدل في أخلاق النفس يبينه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع عنه»[1]. والعدل كغيره من الفضائل وسط بين رذيلتين. الغبن والتغابن وهو أن يأخذ ما ينبغي أن يؤخذ ويعطي ما ينبغي أن يعطى. فالغبن أن يأخذ الفرد ما ليس له، والتغابن أن يعطي في المعاملة ما ليس عليه حمد وأجر. والعدل في السياسة يمثل الانسجام والتعاون بين أجزاء الدولة بطريقة تشابه الترتيب والنظام السابق في النفس حتى تصبح الدولة والمجتمع نفساً واحدة. وبمثل هذا الترتيب والعدل كما يقول الغزالي قامت السماوات والأرض حتى صار العالم متعاون القوى والأجزاء كأنه شخص واحد.

ويصدر عن الفضائل السابقة جميعها أفعال إيجابية متعددة. فمن فضيلة الحكمة يصدر فعل حسن التدبير وجودة الذهن ونقاية الرأي وصواب الظن. أما حسن التدبير فإنه يتعلق باستنباط المبادىء التي تؤدي إلى الأصل الأفضل في تحصيل الخيرات العظيمة والغايات الشريفة فيما يخص الفرد والمجتمع. وهذا قد يتم في الأمور الخطيرة الهامة أو الهيئة البسيطة منها. أما جودة الذهن فإنها تتعلق بالقدرة على إصدار الأحكام الصادقة الصحيحة في الأحوال والقضايا المتشابهة والمعقدة. وأما نقاية الرأي فإنها تمتد إلى إدراك العلل والأسباب التي تؤدي إلى تحقيق النتائج المحمودة.

ويصدر عن فضيلة الشجاعة، الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال

(1) المرجع السابق ص 272.

والشمامة فالكرم وسط بين البذخ والبدالة. وهو طيب النفس بالانفاق في الأمور الجليلة القدر والعظيمة النفع. والنجدة حالة وسط بين الجسارة والتخاذل وهي نوع من ثقة النفس عند استرسالها إلى الموت من غير خوف. والاحتمال وسط بين الجسارة والهلع. وهو حبس النفس عن مسايرة المؤديات. وأما كبر النفس، فهو وسط بين التكبر وصغر النفس. وهو فضيلة يقدر بها الإنسان أن يؤهل نفسه للأمور الجليلة مع استحقاره لها وقلة مبالاته ابتهاجاً منه بقدر نفسه وجلالتها. والصبر مقاومة النفس للهوى واحتماؤها عن اللذات القبيحة. والسخاء وسط بين التبذير والتقنين وهو سهولة الإنفاق. والدماثة حسن هيئة النفس الشهوانية في الاشتياق إلى المشتهيات. والقناعة حسن تدبير المعاش من غير حب، وكذلك الورع الذي يمثل تزيين النفس بالأعمال الصالحة الفاضلة طلباً لكمال النفس وتقرباً إلى الله دون الرياء والسمعة، أما فضيلة العدالة فإنها جامعة لكل الفضائل التي ذكرناها وما يقابلها جامع لكل الرذائل.

السعادة:

إن طريق السعادة يتمثل في العلم والعمل، وإن كان العلم أشرف من العمل وكان العمل متمماً له وسائقاً بالعلم إلى أن يقع موقعه. ولذلك يقول تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه﴾ فالكلم الطيب يعود إلى العلم، فهو الذي يصعد ويقع الموقع، والعمل كالخادم له يرفعه ويحمله.

إن سعادة كل شيء ولذته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به. وإن الكمال الخاص بالإنسان كما يقول الغزالي يكمن في إدراك حقيقة العقليات على ما هي عليها. دون المتوهمات والحسيات التي تشاركه الحيوانات فيها. إن العلم بالأخلاق الفاضلة الكريمة وكيفية اكتسابها لا يتم إلا عن طريق معرفة النفس والعلم بأمورها وقواها. فمن لم يعرف الثوب لا يتصور منه إزالة وسخه. ولما كان ملاك الأمر هو معرفة النفس نجد الله تعالى يعظم أمره وينسبه إلى نفسه تخصصاً وإكراماً، فقال تعالى: ﴿إني خالق بشر من طين ـ

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي..﴾ فقد أشار الخالق إلى أن الإنسان مخلوق من مادة في الأصل مدركة بالحواس، ومن نفس مدركة بالعقل والبصيرة. فالجسم أصله من طين، في حين أن النفس أساسها نفسه الكريمة. ولذلك فإن النفس الإنسانية ذات خاصية إلهية وروحية. ولذلك فهي أجل وأرفع من الأجسام الأرضية. وقد ربط الغزالي بين معرفة النفس ومعرفة الخالق حيث يجعل من الأولى شرطاً لبلوغ حقيقة الثانية. وكما يقول عليه الصلاة والسلام [أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه]. وقال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ وهذه إشارة واضحة إلى تلازم الأمرين وارتباطهما معاً، وأن معرفة أحدهما يؤدي إلى حقيقة الآخر. ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ وفي هذا يقول الغزالي إنه «من رحمة الله على عباده أن جمع في شخص الإنسان على صغر حجمه من العجائب ما يكاد بوصفه يوازي عجائب كل العالم، حتى كأنه نسخة مختصرة من حياة العالم، ليتوصل الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله عزوجل»[1].

لذا فإننا نجد الغزالي يتناول النفس البشرية بالدراسة والتحليل حتى يكشف القوى والعناصر الرئيسية فيها ودور كل منها في اكتساب العلوم النظرية والأفعال العملية الأخلاقية، فالنفس البشرية بصفة عامة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: قسم يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، ويسمى بالنفس الحيوانية وآخر ينفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات ويسمى بالنفس الإنسانية. فالنفس الحيوانية لها قوانين رئيسية، الأولى محركة والأخرى مدركة. والمحركة بدورها تنقسم إلى باعثة وأخرى مباشرة للحركة. فالقوة المباشرة تتمثل في تلك التي في الأعصاب والعضلات حيث تعمل مباشرة على انقباض العضلات والأوتار حتى يصدر عن العضو الحركة المقصودة نحو الهدف المطلوب. وهذه خادمة للحركة الباعثة. وأما الباعثة فإنها تسلك القوة النزوعية التي تبعث على الحركة عن طريق ما يحصل في الخيال من رغبة في اكتساب الأشياء أو في النفور منها.

(1) المرجع السابق، ص 200.

تطبيقات عن الباب الثاني:

س 1 ـ يتناول القسيس أوغسطين قضية الخير والشر في السلوك الإنساني من منطلق ديني وعقلي. ناقش هذا التفسير موضحاً الاتجاه الأخلاقي عند أوغسطين؟

س 2 ـ يعتبر توماس الأكويني من مفكري العصور الوسطى الذين اتخذوا العقل حجة وبرهاناً لتفسير القضايا الدينية والأخلاقية. في هذا الإطار تحدث عن الفعل الإنساني الأخلاقي كما يصفه الأكويني.

س 3 ـ لقد اهتم فلاسفة الإسلام والمتكلمين بالقضايا والمشكلات الأخلاقية على مر العصور. ناقش طبيعة النفس وقواها عند ابن مسكويه، مشيراً إلى الفضائل الأخلاقية التي تتفق وتلك القوى؟

س 4 ـ يتحدث الغزالي عن الأخلاق ويؤكد على أنها من أهم فروع البحث والمعرفة، حيث أنها تهدف إلى تكوين الشخصية السليمة الفاضلة. وبهذا يحدد الغزالي المعيار الصادق للحكم الأخلاقي في السلوك الإنساني. ناقش هذا المعيار مبيناً المراحل التي يمر بها الفعل بوجه عام؟



الباب الثالث
الأخلاق في العصر الحديث



الفكر الأخلاقي
في العصر الحديث

لو تأملنا في الفكر الفلسفي الحديث لوجدنا في الحقيقة أن أبرز ما يمثله هو تلك الاتجاهات العقلية والتجريبية التي شملت معظم الفلاسفة والمفكرين في ذلك العصر. لقد افتتح الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (Descartes) أبحاثه الفلسفية في ظروف صعبة كانت فيها الكنيسة تراقب كل جديد وتبسط نفوذها على الفكر والثقافة وخاصة ما كان يصدر عن الفلاسفة والعلماء من آراء ونظريات. ففي الوقت الذي أعدم فيه جاليليو من قبل الكنيسة كان ديكارت قد كتب بعض مؤلفاته الشهيرة (مبادىء الفلسفة) التي أخفاها إلى وقت متأخر من حياته عندما استقر الأمر للعلم والعلماء في أوروبا. وقد انقسم الفلاسفة في ذلك الوقت إلى قسمين يمثلان الاتجاهين الرئيسيين في التراث الفلسفي، وهما الاتجاه العقلي ويضم كلاً من ديكارت، ولايبنتز، سبينوزا. والاتجاه التجريبي الاختباري ويمثله جون لوك، وهيوم، وباركل. وعلى الرغم من النزاع والخلاف في مجالات المعرفة بين هؤلاء المفكرين لكن ذلك العصر شهد تطوراً ملحوظاً وتقدماً هائلاً في البحث والمعرفة في المسائل الطبيعية والإنسانية. فقد اهتدى ديكارت إلى استعمال الرياضيات في مناهج البحث،حيث أصبحت المناهج تستند إلى قواعد العقل الموضوعية والمنطق، بدلاً من الاعتماد على تلك الاعتقادات والتخمينات الميتافيزيقية الكنائسية الدقماطيقية التي لا تستند إلى الدليل الكافي والبرهان الواضح. ومن ناحية أخرى فإن التجريبيين حاولوا تأسيس المعرفة على الشواهد والأدلة التجريبية الاختبارية، وبذلك اهتدوا إلى صياغة المنهج العلمي

التجريبي الذي أصبح فيما بعد شرطاً ضرورياً للمعرفة الصادقة ولقبول كل الحقائق الطبيعية.

أما في مجال الأخلاق فقد عملت هذه المدارس على صياغة المشكلات الأخلاقية بنفس المناهج والأصول الفلسفية الخاصة بكل مدرسة. وبذلك نجد في ذلك العصر من يؤسس الأخلاق على العقل والحدس ومن يقيمها على العاطفة والحس. ونظراً لأن المجال في هذه الدراسة لا يتسع لمناقشة كل المفكرين فإننا سنختار للعرض والدراسة بعض المفكرين البارزين الذين ساهموا بآرائهم في إثراء الفكر الأخلاقي بصفة عامة. وبذلك سنقتصر على ما كتبه كل من ديكارت الذي يمثل المدرسة العقلية وديفد هيوم الذي يمثل الاتجاه التجريبي.

وقبل أن نشرع في عرض ومناقشة الفكر الأخلاقي في العصر الحديث، لا بد لنا من التعرف على تلك المحاولات المتفرقة التي برزت في عصر النهضة في المجال الأخلاقي. فقد كان عصر النهضة مرحلة مهدت لظهور الفكر الحديث في جميع مجالاته العلمية والفلسفية. ففيه برزت الثورة العلمية التي أدت إلى ظهور واكتشاف بعض النظريات العلمية التطبيقية وخاصة في مجال علم الفلك. أضف إلى ذلك الأبحاث الفلسفية التي ظهرت في مجال الدراسات الإنسانية من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين. لقد كان عصر النهضة مليئاً بالاكتشافات العلمية التطبيقية التي أدت إلى ازدياد معرفة الإنسان بالطبيعة وحقائقها. وقد جاء الكثير من هذه الحقائق مخالفاً للآراء التقليدية المتمثلة في النظرة الأرسطية في الطبيعة والفلك. ونظراً لتمسك الكنيسة ورجالها بهذه التعاليم القديمة دأبت على محاربة الجديد ورفضه بشتى الطرق والأساليب. وقد وصل هذا الرفض إلى ممارسة الاضطهاد والنفي. بل اضطرت الكنيسة في بعض الأحيان إلى تنفيذ حكم الإعدام في عدد كبير من العلماء. مثل جاليليو. وكوبرنيك، وبرونوا وغيرهم.

ومع هذا الاتجاه التطبيقي، برز اتجاه آخر تمثل في النزعة الإنسانية التي

حاولت أن تعيد للإنسان قيمته ومركزه ليصبح الهدف في هذه الحياة. ومن خلال هذه المحاولات ظهرت نزعات فكرية أخلاقية حاولت أن تجعل من الأخلاق علماً ومجالاً. مستقلاً عن الدين والسياسة. وقد أدى ذلك البحث إلى اكتشاف عدد من المذاهب والمناهج الأخلاقية التي كان أساسها الإنسان والطبيعة البشرية. من بين هذه المحاولات تلك التي تمثلت في الحركات الإصلاحية الدينية من جانب رجال الدين. ولكن حتى هؤلاء لم يكونوا في الحقيقة متشددين في أبحاثهم وآرائهم. بل حاولوا أن يجمعوا بين العقيدة من ناحية والبحث في الطبيعة والكون من ناحية أخرى. ومن المفكرين الذين حاولوا تأسيس علم الأخلاق بوصفه علماً مستقلاً عن اللاهوت والدين بيير شارون (1603 - 1541. Pierre Charon). لقد هاجم الديانة السماوية في كتابه (في الحكمة on wisdom) ورأى أن مصدر هذه الديانة هو الثقافة والتراث الإنساني بصفة عامة. إن الحياة السعيدة للإنسان هي الحياة التي تلتقي فيها الفضيلة بالشفقة والعطف. وهذا الالتقاء والاتحاد لا يتم إلا إذا استقلت الأخلاق عن الدين وابتعدت عن خدمة الدين. إن التصريح باستقلالية الأخلاق أدى بشارون إلى القول: «إنني أرغب أن يكون الإنسان خيراً بدون الجنة والنار».

إن فلسفة النهضة أنتجت لنا مفكرين آخرين وكان أشهرهم جوردانو برونو (Glordano Brono 1600 - 1548). لقد عاش هذا المفكر متنقلاً داخل القارة الأوروبية بين فرنسا وإيطاليا وسويسرا باحثاً عن الجو المناسب الذي يساعده على نشر أفكاره. لقد كان اتجاهه في عمومه مضاداً ومخالفاً لتعاليم الكنيسة. حيث كان يؤيد آراء كوبرنيك في الفلك مما أدى إلى سجنه سنوات طويلة وانتهى به الأمر إلى الإعدام. وفي اللحظة الأخيرة من حياته كان يقول: «أنت حكمت علي بالإعدام لكنك تعيش في خوف أكثر مني». وقد أشار برونو في مؤلفاته إلى تصنيف جديد للفضائل في مقابل ذلك يؤكد برونو على الصدق والشجاعة والحكمة والاعتدال والبساطة. كما وضع الحقيقية في المرتبة الأعلى لكل القيم الإنسانية.

أما بيترو بومبونازي (Pietro Pompunazzi 1525-1462) فقد وجه عنايته للبحث في الإنسان وقيمته الروحية والأخلاقية. وخير دليل على ذلك ما كتب في رسالته النفسية «في خلود الروح» عن الإنسان والأخلاق. في هذه الرسالة يتضح أن بومبونازي كان متأثراً بآراء أرسطو وخاصة فيما يتعلق بالمعرفة والوجود. فقد رأى أن الإنسان يتكون في طبيعته من روح وجسد أو بالمعنى الميتافيزيقي من صورة ومادة. ولما كانت الصورة عند أرسطو لا توجد إلا عند دخولها في المادة فإنه يعط لها الوجود المستقل عن المادة. من هنا نجد بومبونازي يورد رأيه في وجود الروح وخلودها ويؤكد أن الروح تفنى بفناء الجسد. وقد ترتب على هذا الرأي نتيجة أخرى وهي أنه لا يوجد عقاب أو ثواب للأرواح بعد الموت. حيث لا وجود للصورة بفناء الجسد. لذلك نجد بومبونازي عندما يتحدث عن الفعل الخلقي وقيمته لا يجعل قيمة الفعل متعلقة بنتائجه. فقيمة الخير أو الفضيلة تكمن في ذات الفعل وليست خارجه. لذا وجب على الإنسان أن يفعل الخير لأنه خير وليس لأنه ينتج لذة أو منفعة أو سعادة، وأن يتجنب الشر لذات الشر.

ويعتبر ميكافيلي أحد المفكرين البارزين في ذلك العصر في مجال السياسة والأخلاق. أن الظروف السياسية والاجتماعية في إيطاليا في ذلك الوقت تهدد بالانهيار وعدم الاستقرار. فالمدن الإيطالية بالرغم مما وصلت إليه من تقدم حضاري مادي لكنها كانت تعيش ظروف الحرب والنزاع داخلياً وخارجياً. أضف إلى ذلك الصراع القائم حول السلطة الذي كان يبلغ أشده وخاصة بين الكنيسة التي تريد أن تستعيد سيطرتها من ناحية والدولة من ناحية أخرى. لقد كانت هذه الاضطرابات والفوضى تحدث واقعياً أمام أعين ميكافيلي (Muekiavelli) وزعماء الاتجاه الوظيفي في إيطاليا. فقد تساءل ميكافيلي عما تحتاجه إيطاليا لكي تبقى متحدة وآمنة. فوجد أنها في حاجة إلى رجل قوي يقود كل التغيرات في المجتمع. إن السؤال الرئيسي لميكافيلي لم يبحث عن أي أنواع الحكومات أو الأنظمة أحسن أو أحق. ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يحكم بفعالية، وكيف يستمر في الحكم. لذلك يرى

ميكافيلي أنه قبل أن نضمن أمن وحماية المدينة من الداخل والخارج لا بد لنا من إدارة الدولة بحكمة وإتقان. فأمن الدولة لا يتأتى إلا بصلاح الإدارة والحكم. ولكي يحكم الدولة وتدار بحكمة لا بد من الفهم والوعي الدقيق للطبيعة البشرية ومكوناتها. لذلك حاول هذا المفكر في رسالته «الأمير» (The Prince) أن يقدم إحدى الدراسات الحديثة الأولى من نوعها التي حاول فيها أن يكشف عن الطبيعة البشرية في أحوالها متمثلة في الإنسان كما هو كائن.

يقول ميكافيلي: إن الأفراد عموماً لهم قيمة سالبة فقط: غير مشكورين لا يمكن الاعتماد عليهم. غير صادقين. غير كرماء. كل هذه الصفات الخمس متأصلة طبيعياً في الإنسان. لذلك على الأمير الحاكم أن يعمل جاداً لاستغلال مثل هذه الصفات وتسخير الإنسان لخير ومنفعة الدولة. فالفضيلة عند الأمير تكمن في تحقيق السيطرة التامة على الأفراد والمواطنين. أما استمرارية هذه الفضيلة فإنها لا تتحقق إلا عن طريق التوسع في السلطة والنفوذ. هذا التوسع والنمو في القوة والسيادة يعتبر ضرورياً لحياة الدولة بنفس الأهمية التي يكون فيها النمو بالنسبة للوجود البيولوجي في الأفراد. لذلك يقرر ميكافيلي أن الدولة التي لا تحاول أن تمد نفوذها وتوسع حدودها سوف تفنى داخل تلك الحدود. ومن هذا المنطلق سيكون الواجب والعمل الأول للأمير هو الحرب. لكي يحتفظ الأمير الحاكم بقوته وسلطته يجب عليه أن يتفوق على منافسيه. وفي ذلك لا بد له من الاعتماد على رغبته. وهذا يتطلب أيضاً معرفة الطبيعة البشرية وصفاتها وكيفية تسخير الإنسان من خلال تلك الصفات.

لذلك كله نجد ميكافيلي يؤكد على أن الأمير يجب أن يكون مخيفاً أحسن من أن يكون محباً. والأحسن من ذلك كله أن يتظاهر بالمحبة في الوقت الذي ينشر الفزع والرعب. إن الوفاء بالوعد، والحياة طبقاً لذلك شيء حسن. فقد يؤدي ذلك إلى اطمئنان العدو وإغفال الحرس وإذا لم يجد الأمير فائدة أو منفعة من وراء ذلك الوفاء وجب عليه أن لا يستمر في الالتزام به. لذلك يقول ميكافيلي. «كلنا يعرف كم مشكور أن يحفظ الأمير وعوده

وأن يعيش بأمانة واستقامة. ومع هذا كله فقد تبين من خلال أيامنا الحاضرة أن الأمراء الذين قاموا بأعمال عظيمة ورائعة كان عندهم اعتبار زهيد للأمانة واحترام العهود. فقد تمكنوا بالرياء والخداع من خلق التخبط في عقول البشر. بينما أولئك الذين جعلوا الإخلاص أساس معاملاتهم هلكوا هلاكاً ذريعاً»[1].

إن العمل بأية معاهدة أو اتفاق يجب أن يعتمد دائماً على المنفعة ووجودها في أي من الاتجاهين. فإذا وجد الأمير منفعته في خرق المعاهدة في أية لحظة كان من واجبه أن يفعل ذلك دون إنذار أو إعلام للطرف الآخر. فعندما تعيش الدولة ظروف الخوف والاضطراب وتشعر بأن كيانها معرض للخطر، على الأمير حينئذ أن لا يفكر بأي شيء سوى كيف يمكن أن يحافظ على ذاتية وشخصية الدولة ضد ذلك الخطر. فالوسائل والطرق بغض النظر عن أخلاقيتها وشرعيتها التي تحقق ذلك الهدف تعتبر كلها مشروعة بالنسبة للأمير. لذلك يرى ميكافيلي أنه إذا وجدت المبادىء الأخلاقية فينبغي لها أن لا تقف عائقاً في سبيل تحقيق ما يرمى إليه الأمير. وعلى الأمير أن لا ينحرف في سلوكه وينبع ما قد تمليه عليه تلك القيم الأخلاقية المعنوية من واجبات والتزامات تجاه الإنسانية جمعاء. فالضرورة لا تعرف القانون، الحرب حرب. والسياسة سياسة وبهذا نجد ميكافيلي يفصل الأخلاق عن السياسة وشؤون الدولة. فمصلحة الدولة وأمنها فوق كل القيم الأخلاقية وأسماها.

لقد عمد ميكافيلي إلى بناء نظريته السياسية على افتراضات خاصة تصور الطبيعة البشرية في صورة سلبية مجردة من القيم والفضائل الأخلاقية النبيلة. إن الطبيعة البشرية في الفرد والمجتمع جديرة بالاحترام والتقدير لما تشتمل عليه من دوافع وميول فطرية نحو الخير والفضيلة إن تلك الصورة المنحطة لا تليق في الواقع إلا بالوحوش والخنازير. أن تجعل من الإنسان وسيلة لإنسان آخر أو لأي هدف مهما كان هو بدون شك مبدأ منافٍ للأخلاق والمنطق. لقد وضع ميكافيلي الوحدة الإيطالية هدفاً فوق كل القيم، بما في ذلك الإنسان

---

(1) Machiavelli. The Prince, Trans. Recciard Detmold (NewYork, Random House, 1940) Book 18.

نفسه. والمرء قد يتساءل ماذا سيكسب المجتمع الإيطالي من تحقيق الوحدة إذا كان يحمل حقاً تلك الطبيعة السيئة التي لا أمانة ولا ثقة فيها؟ ومن ناحية أخرى هل يمكن للأمير أن ينجح فعلاً في تحقيق ذلك الهدف باعتباره يملك نفس الطبيعة البشرية الشريرة. إن مثل هذا المبدأ لا يختلف مع المنطق الإنساني فحسب بل إنه لا ينسجم مع أي نوع من القيم والأصول الأخلاقية. وأن أية محاولة لتحقيق مثل هذه الوحدة على هذه الفرضيات والمعطيات السلبية لا يكتب لها إلا الفشل والإخفاق. فالإنسان لا يمكن أن يكون إلا هدفاً ولا يقبل دون ذلك. ولذلك فإن مثل هذا المبدأ الميكافيلي لم يكتب له النجاح ولم يتجاوز الحدود الإيطالية بوصفه مبدأ عاماً يحكم السلوك الإنساني فالأخلاق إذاً ليست وسيلة إلى الأهداف السياسية. وتبقى العدالة والصدق والأمانة والخير قيماً أخلاقية وفضائل سامية بغض النظر عن علاقتها بالوحدة وبالأحداث السياسية للأمير.



الفصل الأول

ديكارت Descartes

بالرغم من أن ديكارت كتب في مجالات متعددة وعلوم مختلفة، فضلاً عن أنه حاول أن يضع كل العلوم في وحدة ونظام واحد لكنه لم يكتب كثيراً في مجال الأخلاق. لقد أكد في كتاباته على أن الهدف من هذه العلوم المختلفة يكمن في جني ثمارها وفوائدها للإنسان بممارسة الفضائل الأخلاقية. لذلك فإننا نجد أن ديكارت عندما يصنف العلوم يبدأ بالمتافيزيقا وينتهي بالأخلاق. والمثال المشهور الذي يورده ديكارت في تصنيف العلوم من حيث الأهمية هو الشجرة وفروعها. فهو يرى أن العلوم جميعها أشبه ما تكون بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الكيمياء والفلك والطب. وأما ثمارها فهي علم الأخلاق[1]. وكما أن الثمار هي أحسن الأجزاء في الشجرة فإن الأخلاق أفضل العلوم الأخرى. إن العمل الذي يبرز فيه ديكارت آراءه الأخلاقية هو رسالة (انفعالات الروح) وبعض مراسلاته مع الأميرة اليزابيت. يحذرنا ديكارت في البداية من الانسياق وراء ما يبدو لنا ظاهرياً خيراً أو فضيلة. بل يجب التأكد من الاختيارات المتعددة من السلوك قبل الشروع في العمل. وفي كتابه (مقال في المنهج) يورد أربع قواعد ينصح باتباعها في المجال الأخلاقي أولاً: يجب على الإنسان أن يخضع للقوانين والدين والعادات المعتمدة من قبل المجتمع، وأن يتبع الاعتدال في مزاولة الأعمال الأخرى. ثانياً: على الإنسان أن يكون حازماً في

(1) R.Descartes. The Principles of Philosophy. Trans. by Haldane and Ross, The Philosophical works of Decartes (cambridge Univ. Press London. 1970) Vol. I P. 231.

تطبيق هذه الأعمال حتى في الظروف التي قد لا تكون واضحة للفرد. وثالثاً: على الإنسان أن يمارس فضيلة ضبط النفس أكثر مما يحاول أن يغير نظام العالم. رابعاً: ينبغي للإنسان أن يختار أحسن الوظائف الإنسانية، الإنتاج العقلي، وأن يسعى للبحث عن الحقيقة. من هنا نرى أن الأخلاق عند ديكارت تتمثل في احترام القوانين والاعتدال وضبط النفس وفي الحياة العاقلة.

إن الحياة الإنسانية الكريمة تعتمد على عقلانية الرغبات. فإذا رغبنا ما لا يتناسب مع طبيعتنا أو ما يفوق قوانا وقدراتنا فإننا نكون قد أسأنا لأنفسنا وسببنا لأنفسنا القلق والاضطراب. لهذا يرى ديكارت أن الطمأنينة والسعادة والكمال والفضيلة أشياء تقع في متناول الإرادة الإنسانية. إن معرفة هذه الحقيقة شرط أساسي للسعادة البشرية وضابط لمعنى كل الواجبات. إن الاهتمام بالنفس واحترامها (Self-Esteem) هو الإدراك الواعي للقيمة الجوهرية للإنسان. وهذه الصفة كما يراها ديكارت تمثل أسمى الفضائل للنفس ويسميها (الكرم Generosity). يقول ديكارت: إن الكرم الحقيقي الذي يؤدي إلى احترام الإنسان لنفسه بالقدر المستطاع يشمل من ناحية أن ندرك بأنه لا سبيل إلى الاعتماد على أي شيء من الحياة سوى استعراض الإرادة الحرة. ومن ناحية أخرى لا يوجد سبب آخر يُمدح الإنسان من أجله ويُذم سوى استعمال هذه الإرادة بطريقة حسنة أو سيئة. وفي الحقيقة، فإن الإنسان يشعر في نفسه بوجود الإصرار المستمر والشديد لاستعمال هذه الإرادة في الاتجاهات الصحيحة... التي تعني الاتباع الكامل للفضيلة[1]. وإذ يؤكد ديكارت على حرية الإرادة لدى الإنسان فإنه يرى أن أساس الواجب هو الالتزام الذي يجعل إرادة الإنسان متطابقة مع إرادة الخالق. إن الإرادة الألهية الحرة هي مصدر الخلق وأساس القانون والمبادىء والقيم الأخلاقية. فالله كريم وله الكمال المطلق.

إن الهدف الأساسي للإنسان كما يصفه ديكارت هو الوصول إلى مرحلة

(1) R.Descartes. Passions of The soul, the Philosophical Works of Descartes P. 416.

الاطمئنان والراحة العقلية. أما الطريق الوحيد لتحقيق ذلك هو الفهم الصحيح للنفس البشرية وطبيعتها. فالمعرفة إذاً يجب أن تبدأ من النفس لتنتهي في الأخلاق. ولكي يصل الإنسان إلى فهم الفضيلة وممارستها فلا بد أن يبدأ بدراسة النفس وصفاتها والجسد وانفعالاته. فبالإضافة إلى وجود وظائف حيوانية في الجسد وأخرى عقلية روحية في النفس، توجد أيضاً رغبات وإحساسات مركبة من وظائف الجسد ووظائف النفس. وهذا ما يسميه ديكارت بالانفعالات. فعن طريق هذه الانفعالات تتخذ المواقف المختلفة إزاء الأشياء الخارجية. إذا كان الانفعال خيراً ومتحسناً فإن الموقف سيكون كله حباً. أما إذا كان الانفعال سيئاً ومستهجناً فإن الشعور أو الموقف سيكون موقف كراهية لذلك الشيء. إن فكرة الانفعالات الديكارتية تعتبر عنصراً هاماً في النظرية الأخلاقية لأنها تدخل عنصراً جديداً في الظرف الأخلاقي. فالأخلاقيين السابقين ركزوا على التقابل والتضاد بين الأقسام العليا والأقسام السفلى من النفس أو الروح أساساً للفضيلة والرذيلة: أما بالنسبة لديكارت فإنه لا يتصور وجود أي نوع من التضاد أو الانقسام داخل القسم الواحد من الإنسان.

إن الإرادة البشرية تتلقى بعض الضغوط المستمرة من الإحساسات والمشاعر والعواطف وهي بدورها تحاول أن تتخذ الموقف المناسب من هذه المؤثرات. فتارة يكون الرد بالإذعان، وتارة بالتغلب عليها طبقاً لنوعية الأفكار التي تتعامل معها الإرادة. إن ديكارت لم يتجاهل اللحظات التي تخرج فيها النفس عن حدودها ولكنه أيضاً يدرك أن النفس في معظم الحالات لها فرصة عظيمة في السيطرة على تلك الإحساسات والمشاعر لما لديها من أفكار واضحة. فالسلوك الحسن يجب دائماً أن يقترن بالتفكير الواضح المتميز. وفي هذا يشير ديكارت إلى أن كثيراً من الناس ينساقون وراء العواطف ويذعنون لأوامرها، وبالتالي يعيشون في النهاية حياة لا أخلاقية تعيسة. إن الحياة التي يكون أساسها ضبط النفس والتوجيه الذاتي تتصف بالصفات الحسنة وهي أسمى من الحياة السابقة. إن مثل هذه الحياة الخيرة لا يصعب

تحقيقها في هذا العالم الواقعي، والشرط الوحيد لنيلها كما يراه ديكارت يكمن في إدراك النفس للحقيقة والعمل بمقتضاها. فبدون هذه المعرفة الحقيقية، والاعتماد على القوة الذاتية للنفس سوف يفشل الفرد أمام ضغط وتأثير الشعور والعواطف، وتكون النتيجة حياة القلق والاضطراب. إن ديكارت يذكر لنا حقيقة واضحة وهي أن النفس البشرية لا تحمل الشر والخطأ في طبيعتها. وهذه النفس بالطبيعة لها القدرة على السيطرة على عواطفها وانفعالاتها. وبذلك يمكن للنفس عن طريق التربية والتدريب والتعود أن تصل إلى المستوى الأسمى وتتخلص من سيطرة العواطف والشهوات، بل إن التدريب والتعود يحقق نتائجه الإيجابية حتى مع الحيوان.

وبالطبع إن هذا الاتجاه الديكارتي لا يعني إماتة الشهوات وجمود العواطف كما ذهب إلى ذلك الرواقيون من قبل. فلقد أكد ديكارت على قيمة العواطف إذا لم تترك للإفراط. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش دون عواطف وانفعالات. ففي العواطف يجد الإنسان السعادة واللذة. لذلك نرى ديكارت في رسالته للأميرة اليزابيت يؤكد على أننا لا نستطيع أن نتجاهل فكرة الرضا والارتياح الضرورية للنشاط الإنساني، ومع ذلك تبقى الحياة الفاضلة هي الحياة طبقاً للعقل.

الفصل الثاني
ديفد هيوم
Hume

يعتبر هيوم من رواد الفكر الإنجليزي التجريبي الذي حاول أن يؤسس المعرفة على الحس والخبرة العملية. وقد تمثلت آراؤه الأساسية في الفكرة التي تؤكد على أن الحواس هي المصدر الوحيد لكل معارفنا. فالمعرفة تتكون من عنصرين: الانطباعات والأفكار. فالأولى هي تلك المؤثرات الناجمة عن العواطف والانفعالات التي تتركها فينا الأشياء المادية الخارجية عن طريق الحواس. في حين أن الأفكار تتمثل في تلك الصور التي تبقى من الانطباعات والإحساسات بعد مرورها واختفائها. وبذلك لا تختلف عن الأولى إلا في درجة الوضوح والحيوية. فالانطباعات والانفعالات تكون أقوى وأشد حيوية من الأفكار. ولم يعط هيوم أي دور للعقل البشري في العملية المعرفية. وقد استبعد من الجزء الأول من كتابه (بحث في الطبيعة البشرية) أن يكون للعقل علاقة أساسية بالأخلاق. ففي المجال المعرفي نجد أن العقل لا يستطيع أن يتجاوز حدود التجربة إلى ماهيات الأشياء التي لا تدركها الحواس. ولذلك فإن عمل العقل لا يتعدى مقارنة وتوحيد وجمع تلك الانطباعات الجزئية التي تقدمها لنا الحواس وفق مبادىء معينة يطلق عليها هيوم التشابه، والتقارن، والسبب والنتيجة. وقد تحدث هيوم أيضاً عن العقل والأخلاق واستبعد أن يكون العقل مصدراً للقيم والمبادىء الأخلاقية. وبذلك انتقد تلك الاتجاهات التقليدية التي حاولت أن تؤسس الأخلاق على العقل في الإنسان. وفي هذا الإطار نجد هيوم يخصص للعقل مجالاً يختلف

كلية عن مجال الأخلاق وطبيعته. فالعقل يختص بقضايا الواقع، وهي القضايا التركيبية، وبدراسة العلاقات بين الأفكار. وهذه القضايا كلها تخضع لأحكام الصدق والكذب. أما غيرها من القضايا التي لا تقبل الصدق أو الكذب فلا يمكن أن تكون موضوعاً للعقل على الإطلاق. ونظراً لأن موضوعات الأخلاق أساساً، كما يقول هيوم تتعلق بالعواطف والانفعالات فهي لا تقبل الصدق والكذب وبالتالي فإنها لا تدخل ضمن موضوعات العقل. «إن الفلسفة في الغالب مقسمة إلى الجزء النظري التأملي والعملي الاختباري. وكما أن الأخلاق دائماً تقع في إطار الجزء الثاني فهي تؤثر في الانفعالات والسلوك، وبذلك تقع خارج حدود أحكام العقل»[1]. ومن ناحية أخرى فإن العقل أيضاً لا يستطيع أن يعمل كمصدر للسلوك ويدفعنا للقيام بأي عمل معين. والسبب في ذلك هو أن العقل منفعل يخضع لموضوعات الأفكار والانطباعات الحية، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون مصدراً للخير والشر. وأخيراً يفصل هيوم بين العقل والأخلاق عندما جعل ميدان العقل عالم ما هو كائن، في حين أن ميدان الأخلاق هو ما ينبغي أن يكون. ونظراً لاستحالة قيام عالم ما ينبغي أن يكون على ما هو كائن فإن هيوم يستنتج استحالة قيام الأخلاق على عالم العقل وموضوعاته. وإذا لم يكن العقل هو مصدر القيم والمبادىء الأخلاقية فلا بد من وجود مصدر آخر يتولى معالجة القضايا والموضوعات الأخلاقية. فالحواس تعمل هي الأخرى في مجالها المستقل حيث تستقبل المؤثرات والانطباعات الحسية كلاً حسب اختصاصها وطبيعتها. فالعين تدرك الأشكال والألوان ولا تدرك الطعوم والأصوات. وحاسة الشم تدرك الروائح ولا تدرك الصلابة والنعومة. وهكذا نجد لكل حاسة خاصية محددة تقوم بها في تلك الطبيعة البشرية. ولذلك فإن الحواس هي الأخرى تكون عاجزة عن ممارسة الإحساس الخلقي في هذه الحياة. وإذ ينكر هيوم أن يكون العقل أو الحواس مصدراً للقيم والمبادىء الأخلاقية فإنه في نفس الوقت لا يوافق الشكاك وآراءهم حول طبيعة ووجود القيم

(1) D.Hume, Treatise of Human Nature E.Mossnet ed. (Penguin Books, MeryLand, 1996), P. 509.

الأخلاقية. ففي الوقت الذي يؤكد هؤلاء على عدم وجود مبادىء وقيم أخلاقية تحدد الخير والشر فإن هيوم من ناحية أخرى يؤكد على أن الفعل أو الشيء يحمل في ذاته صفة معينة تجعلنا نشعر نحوه بعاطفة معينة تتمثل في الاستحسان أو الاستهجان. وقد يختلف ما قد يتركه الفعل أو الشيء من إحساس أو شعور من شخص إلى آخر. إلا أن الفعل يبقى حاملاً لتلك الصفة أو الهيئة التي تكون سبباً في تلك المشاعر الأخلاقية. إن مثل هذه الصفة الموضوعية للفعل أو الشيء كما يؤكد عليها هيوم هي التي ينكرها أنصار مذهب الشك.

فالأخلاق لها موضوعاتها الخاصة وليست من صنع العقل أو الحواس. ولذلك يقوم هيوم بالبحث في الطبيعة البشرية عما يناسب هذه القيم والمبادىء الأخلاقية من حيث الوسيلة التي تدرك بها والعنصر الذي يحددها هدفاً وغاية. فقد أوضح هيوم في تحليله لموضوعات الأخلاق أنه كما أن للانطباعات والأفكار ما يناسبها من ملكات متميزة في الطبيعة البشرية يكون لموضوعات الأخلاق أيضاً ملكة خاصة يمكن بواسطتها أن نميزها ونشعر بها. إن هذه الحاسة الأخلاقية تختلف عن العقل والحواس حيث تؤدي وظيفة متميزة عنه. فهي تتأثر بانطباعات وإحساسات مختلفة تتمثل في الشعور بالرضا والاستحسان أو بالقلق والاستهجان. إن هذه الحاسة يطلق عليها هيوم الحاسة الأخلاقية أو العاطفة. فالعاطفة هي التي تحدد الهدف أو الغاية في كل أفعالنا وسلوكنا. في حين أن العقل بوصفه أداة للإدراك والفهم لا يتعلق إلا بالوسائل التي تحقق هذا الهدف. وبذلك فالوسائل يمكن أن تكون صحيحة أو كاذبة نسبةً إلى معطيات الخبرة والتجربة. في حين أن الأهداف لا تكون كذلك لأنها تعود إلى الذات الفردية فحسب. وبذلك يقول هيوم أن الأخلاق «لا تقوم في أية قضية واقعية يمكن أن نستنتج وجودها من العقل. إذ لا يمكن أن يكون في الجسم رذيلة، إنما هي عاطفة بالاستحسان تنشأ في شخص تجاه فعل معين. فهي لا تقوم في الجسم (الموضوع)، بل في

الذات»[1]. ولذلك لا تكون المبادىء الأخلاقية من معطيات التجربة والخبرة بل من معطيات العاطفة أو الحاسة الأخلاقية. وعن طريق هذه الحاسة نصدر كل أحكامنا الأخلاقية نحو الأفعال والأشياء بالرضا أو السخط. ولو تأملنا في طبيعة هذه المشاعر لوجدنا أنها تتمثل في اللذة والألم. فإذا كانت الانطباعات التي تبعثها فينا الأفعال والأشياء لذيذة، شعرنا بالرضا والقبول نحوها. وأما إذا كانت الانطباعات مؤلمة فإننا نشعر بالرفض والاستهجان. وكما يقول هيوم أنه لا وجود لهذه العاطفة بدون وجود هذه المشاعر المتمثلة في اللذة والألم أو الرضا والقلق. وبذلك تكون الفضيلة مرتبطة بالرضا والارتياح، في حين تكون الرذيلة مرتبطة بالسخط والقلق. ولما كان الدافع على العمل هو العاطفة فإن العمل لا يتم إلا إذا وجد شعور بالرضا أو السخط وهو الشعور باللذة والألم. «إن الانطباعات المميزة التي عن طريقها يعرف الخير والشر الأخلاقي لا شيء سوى اللذة والألم.. إن أي فعل أو إحساس أو شخصية ما تكون فاضلة أو رذيلة لأنها تبعث فينا لذة أو ألماً من نوع معين... وعندما نوضح سبب اللذة والألم إنما تقوم بتوضيح الفضيلة والرذيلة»[2]. إن هذا الشعور والانطباع بالرضا والنمط شيء مباشر يصدر عن تلك الحاسة دون الرجوع إلى أسباب أو مقدمات وذلك يتم بنفس الطريقة التي تتم بها عملية إحساسنا بالأشياء الخارجية عن طريق الحواس. فكما أننا لا ينبغي لنا أن نسأل لماذا أَرى اللون الأبيض. كذلك لا ينبغي أن أسأل لماذا أشعر بالرضا أو السخط تجاه شخص أو فعل معين. «وإن الإحساس بالفضيلة لا شيء سوى الشعور بالرضا من نوع خاص بسبب تأمل شخصية معينة. إن ذلك الشعور هو ما يكون إعجابنا ومدحنا. فلا نذهب إلى أبعد من ذلك ولا ينبغي أن نبحث في أسباب ذلك الرضا. ونحن لا نستنبط أن الشخصية فاضلة من كونها ترضينا. ولكن ونحن نشعر بأنها ترضينا بعد حالة معينة نشعر في الواقع أنها فاضلة. والحالة تشبه أحكامنا حول كل أنواع الجمال والمذاقات والانطباعات الحسية.

(1) H.Alken ed. Hume's Morel and Political (Philosophy chafner Publishing co NewYork, 19720.

(2) D.Hume. Treotise of Human nature P.P. 522-23.

إن تصديقنا أو استحساننا متضمن في اللذة الحاضرة التي تنقلها إلينا»[1].

والجدير بالذكر أن هيوم يختلف في تصوره للذة عن أصحاب مذهب اللذة التقليدي المعروف في الفكر الأخلاقي. إن هذا المذهب يوحد بين الخير واللذة وبين الشر والرذيلة من ناحية أخرى. وبذلك يصبح كل ما هو لذيذ خير وكل ما هو مؤلم شر. والذي يشترك فيه هيوم مع هؤلاء هو أن الإنسان بطبيعته يسعى إلى تحقيق اللذة وتجنب الألم. إلا أنه في نفس الوقت يفرق بين معنى اللذة النفسية التي تتمثل في إشباع تلك الدوافع الفطرية في الإنسان وتلك اللذة المتمثلة في الشعور بالرضا والاستحسان عند القيام بفعل معين أو عند تأمل شيء ما. إن هذا الشعور الأخير هو ما أطلق عليه هيوم اللذة الأخلاقية أو الخير الخلقي. وهكذا يجعل هيوم من العاطفة أساساً للأخلاق والقيم الإنسانية الفاضلة. وقد أدى هذا الاتجاه إلى نسبية القيم والفضائل الأخلاقية من فرد إلىآخر، حيث أنكر موضوعية الخير والشر والفضيلة والرذيلة. ولم تعد الأخلاق في نظره سوى عاطفة الرضا والاستحسان أو القلق والاستهجان التي تحدث في نفوس الأفراد. وقد أثرت هذه الفلسفة في الفكر الأخلاقي الذي جاء بعد هيوم، حيث تطورت هذه المفاهيم لدى بعض المفكرين وكونت مذهباً متميزاً أصبح يعرف فيما بعد بمذهب الحاسة الخلقية. ولقد ظهر هذا الاتجاه العاطفي في الأخلاق مرة أخرى في القرن العشرين وخاصة عند فلاسفة الغرب في بريطانيا وأمريكا كما سنرى فيما بعد عندما نتحدث عن النظرية الأخلاقية في الفكر المعاصر.

---

(1) Ibid, P. 523.

تطبيقات عن الباب الثالث:

س 1 ـ رغم أن عصر النهضة لم يكن عصر القيم والمبادىء الأخلاقية السامية، كما كان عصر العلم والاكتشافات الطبيعية، إلا أنه لم يكن خالياً تماماً من الدراسات الأخلاقية والإنسانية بوجه عام. وضح ذلك؟

س 2 ـ يؤكد ديكارت على أن الحياة الأخلاقية الكريمة تعتمد على الإدراك العقلي الواعي للرغبة الطبيعية البشرية. وعلى هذا الأساس فإن المعرفة تبدأ بدراسة النفس لتنتهي بالأخلاق. في ضوء ما درس فسر ذلك؟

س 3 ـ يرى هيوم أن الأخلاق ليست قضية عقلية أو موضوعية، وإنما هي الشعور بالاستحسان الذي يولد الرضى واللذة. ناقش طبيعة الأخلاق وموضوعاتها كما يراها هيوم؟

الباب الرابع
أخلاق المنفعة



الفصل الأول
مذهب المنفعة الذاتية

لقد نشأ هذا المذهب على يد توماس هوبز في القرن السابع عشر حيث عمل هذا المفكر على تأسيس نظرية سياسية تبرز وتفسر الواقع السياسي والاجتماعي للإنسان في ذلك الوقت. لقد شهدت الظروف السياسية في عصره ثورة الشعب على الملك في إنجلترا وكان لا بد لهوبز أن يجد لذلك تفسيراً منطقياً في إطار العقد الاجتماعي الذي رسمه حينذاك. فقد رأى أن السلوك الإنساني مبني في أساسه على إشباع الرغبات والشهوات الشخصية للفرد. ونظراً لأن الطبيعة البشرية كما يصفها هوبز ليست إلا مجموعة من العواطف والشهوات المادية فقد أصبح هدف الإنسان هو تحقيق اللذة وتجنب الألم. وقد جاءت هذه الآراء والأفكار عن طريق الدراسة التحليلية للطبيعة البشرية بداية من المرحلة الطبيعية وانتهاء بالمرحلة المدنية. فالإنسان في تلك المرحلة البدائية لم يكن يحتكم إلى أي قانون أخلاقي سوى قانون المنفعة الذاتية. فهو يعيش في حرية مطلقة باحثاً عن اللذة وما يشبع شهواته المادية. ويبقى الإنسان وفياً لطبيعته حتى عندما ينتقل إلى المرحلة المدنية ليعيش مع الآخرين في إطار سياسي تعاقدي. فقد يساعد غيره ويتنازل عن جزء من ممتلكاته طوعاً وباختياره، إلا أن المصلحة الذاتية وإن لم تكن ظاهرة. تبقى الدافع الوحيد وراء ذلك.

إن هذا الاتجاه النفعي الذي يجعل من اللذة الذاتية دافعاً على الفعل لم يكن في الواقع من نتاج الفكر الفلسفي الحديث. فكما رأينا عند مناقشتنا للفكر الهيلنستي أن الأبيقورية من قبل قد حملت لواء اللذة معياراً للسلوك

الإنساني الأخلاقي. فأصبح من الواجب على الإنسان أن يسعى إلى تحقيق أكبر قدر من اللذة وتجنب الألم والاضطراب بقدر المستطاع. ومن الجدير بالذكر أن الأبيقورية لم تكن تطالب الفرد بالعمل على تحقيق المزيد والجديد من اللذات، بل إنها حرصت على تحرير الإنسان وتخليصه من القلق والآلام. ولذلك وصفت السعادة الرواقية بأنها سعادة سلبية. وقد تناول هوبز مفهوم السعادة بنظرة مختلفة حيث رفض كل التصورات القديمة التي جعلت من السعادة قيمة ثابتة محددة. فالسعادة بالنسبة لهوبز لا تعني سوى إشباع تلك الشهوات والدوافع الأنانية في الإنسان في جو من الطمأنينة والسلام. ونظراً لما تتصف به تلك العواطف والشهوات من التجدد والتطور، فكلما أشبعت واحدة لاحت لنا أخرى، فإن السعادة تبعاً لذلك تكون متجددة ومتطورة باستمرار.

إن الأفعال الإنسانية بصفة عامة لا تحمل في باطنها أية صفات موضوعية أو قيمة ذاتية تتعلق بالخير والشر. فالفعل الواحد لا يكون خيراً أو شراً إلا بالنسبة لما يحققه من منفعة أو سعادة لفرد ما. وبذلك تختلف القيم والفضائل الأخلاقية من فرد إلى آخر. فالأفعال إذاً تقيم عن طريق نتائجها فحسب. ولذلك يعرف هذا الاتجاه بمذهب النتائج في الأخلاق. إن هذه الآراء، كما هو واضح، تعود في أساسها إلى المذهب التجريبي الاستقرائي الذي ظهر في القرن السابع عشر في إنجلترا. فقد كان هوبز من المتحمسين لهذا الاتجاه الحسي الاختباري الذي جاء ردة فعل للاتجاهات العقلية والحدسية التي سيطرت على الفكر الأوروبي الحديث. ولذلك انتقد بشدة تلك الآراء الحدسية التي نادى بها ديكارت حيث كانت له معه مراسلات سجلت في صورة اعتراضات على بعض التأملات الفلسفية. إن هذه الأفكار والمبادىء العامة التي نادى بها هوبز نجدها موزعة في مؤلفاته المتعددة، ونذكر منها في المجال الاجتماعي والسياسي ما قدمه بعنوان (أسس القانون الطبيعي والسياسي)[1]، و (التنين)[2]. ولم يخصص هوبز مؤلفاً معيناً للموضوعات

(1) E.Tonnies ed. The Elements of Law, natural and Political London 1928.

(2) La Viathan M. Da Keshott ed. Oxford, 1947.

الأخلاقية كما يفعل عادة بعض المفكرين والفلاسفة بل كانت هذه الموضوعات تناقش جنباً إلى جنب مع الموضوعات السياسية والاجتماعية. وأخيراً فإن هذا الاتجاه النفعي لم يستمر طويلاً على شكله الذاتي بل تعرض للتطور والتهذيب من فترة إلى أخرى حتى انتهى إلى مذهب المنفعة العامة. وبذلك لم تعد المنفعة الذاتية أو اللذة الحسية هي الدافع المطلق على الفعل. بل امتد هذا الدافع ليشمل منفعة ومصلحة أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع. وبذلك تخلص المذهب النفعي من تلك الأنانية الضيقة التي كثيراً ما كانت سبباً مباشراً في رفض الأخلاقيين لهذا المذهب. وسنستعرض في الصفحات القادمة أهم الأفكار التي نادى بها هوبز في إطار المنفعة الذاتية معقبين على ذلك بكلمة موجزة نبين فيها بعض المآخذ التي يمكن أن تسجل على هذه الآراء بصفة عامة.

توماس هوبز

Hobbes

كان هوبز أحد تلامذة فرنسيس بيكون، لذلك تأثر بالمذهب التجريبي الذي دعا إليه بيكون في مطلع العصر الحديث. إلا أن هوبز كان في منهجه التجريبي قد تجاوز المنهج الوصفي إلى استخدام الاستنباط المنطقي والتحليل العقلي. فقد أشار إلى أن مجرد جمع الحقائق والمعلومات عن الطبيعة والوجود عملية لا تكفي للكشف عن القوانين التي تحكم الوجود. وأن الحيوان نفسه يقوم بمثل هذا العمل الروتيني. فالمعرفة في حقيقتها ليست مجرد خبرة الماضي فحسب بل من شروط المعرفة تواجد العقل المستنبط الذي يبرهن على تلك الخبرة والحقائق الوصفية.

وقد تعرف هوبز على مذهب يوقليدس (Euclads) في الهندسة وأخذ عنه مميزات المنهج الهندسي الذي طبقه في دراسته الفلسفية. فكما أن الهندسة تهتم بالحركة المجردة يرى هوبز أن علم الفيزياء أيضاً يهتم بحركات الأجسام المادية بما في ذلك الحركات التي تتم بداخل الإنسان وحركات الرأس والقلب. لذلك فالتفسير الحقيقي للطبيعة الإنسانية والطبيعة المادية على حد سواء يجب أن يتم عن طريق المنطق وقوانين المادة. إن معرفة العالم والوجود بالنسبة لهوبز ينبغي أن تكون عن طريق البحث العلمي وليس عن طريق الوحي. فالوجود على اختلاف أجزائه وموجوداته مادي فحسب، يتصف بالأبعاد المادية المعروفة من طول وعرض وعمق، ولا وجود لغير المادة في هذا الكون. فالمادة والحركة هما حقيقتا الوجود. والمعرفة لا

تعدو متابعة المواد في حركتها. وبالتالي فالمعرفة الحقيقية تتمثل في إدراك قانون السببية أو العلية. أما المعرفة الحسية فهي مجرد مؤثرات المواد المتحركة على الأعصاب المادية في الإنسان. وكل الخيرات الإنسانية تؤكد التقاء وتضاد الذرات المادية المكونة للأجسام المختلفة في هذا الوجود. فالإحساس هو عبارة عن حركة الأعضاء والأجزاء الداخلية في جسم الإنسان الناتجة عن الأشياء التي نراها أو نسمعها. وبالرغم من أن الفرد قد لا يستطيع رؤية تلك الحركات الباطنية لكن وجودها حقيقة لا يمكن تجاهلها. هذه الحركات البسيطة في الإنسان. قبل أن تظهر في المشي والكلام وغيرها من الحركات المرئية تسمى السعي أو المحاولة (Endeavour). وهذه الحركة إذا اتجهت نحو مصدرها تسمى الشهوة أو الرغبة (Appitite). وعندما تلجأ المحاولة إلى الابتعاد عن الشهوة، تسمى البغض أو الكراهية (Aversion). إن موضوع الرغبة أو الشهوة هو ما يطلق عليه (الخير). في حين أن موضوع الكراهية أو البغض هو الشر. وإن هذه العمليات المركبة تتم آلياً وحتمياً. وبالتالي فإن حرية الإرادة بالنسبة لهوبز شيء غير موجود وليس له معنى. فالحرية لا تعني أكثر من عدم وجود عائق أمام الحركة المقصودة المتجهة نحو الشيء المقصود. فالإنسان الجائع يسعى وراء الغذاء لإشباع حاجته شأنه شأن قطعة الخشب التي تطفو في النهر وتتحرك في اتجاه التيار المائي. فالقوانين المادية لا تختلف في فاعليتها من الإنسان إلى الطبيعة.

والطبيعة البشرية مثل بقية الموجودات تكون في حركة مستمرة. فالإنسان في الحالة الطبيعية وطبقاً لهذا المذهب كان مزاجياً متقلباً لا يستقر على حال. وبالتالي فإن موضوعية الخير الأخلاقي وما يحمله من قيمة ذاتية ليس له وجود. فالخير والشر والعدل والظلم والفضيلة والرذيلة مفاهيم فارغة خالية من المحتوى والقيمة في تلك الحياة. إن كل ما يشتهيه الفرد وكل ما قد يكون موضوعاً للرغبة يعتبر هو الخير والقيمة. فكل ما ينفر منه ويكرهه المرء يعتبر شراً يجب الابتعاد عنه. لذلك يقول هوبز «إن الخير والشر عبارة عن أسماء تشير إلى الرغبة والكراهية التي تختلف باختلاف الطباع والعادات والمبادىء

لدى الإفراد»[1]. إن مختلف الأفراد لا يختلفون في حكمهم حول ما هو لذيذ وممتع وغير ذلك للذوق والنظر وبقية الإحساسات فحسب، بل أيضاً إزاء ما هو مريح ومتفق مع العقل في الحياة العامة. بل أكثر من ذلك فإن الفرد نفسه في أوقات وظروف مختلفة قد يختلف في نظرته لما هو خير أو شر. فقد يستحسن الفرد شيئاً أو فعلاً ما كان قد استهجنه في وقت سابق. ونتيجة لهذا التباين في الطبيعة البشرية تنشأ الحروب والخلافات بين الأفراد. ففي كل هذه الظروف تكون الشهوة الذاتية مقياساً للخير والشر. أما مصطلحات الصواب والخطأ والعدل والظلم ليس لها أية قيمة تذكر لدى الأفراد في تلك المرحلة الطبيعية. إلا أن الإنسان كما يقول هوبز لم يكن سعيداً بهذا النوع من الحياة في تلك المرحلة. فالفروق في القوة العضلية والجسدية بين الأفراد تجعل الكل يعيش في خوف واضطراب ولا أحد يأمن على نفسه من الخطر. لذلك كانت الحياة الطبيعية حياة «حرب كل فرد ضد كل فرد»[1] وأصبح الإنسان كما يقول هوبز ذئباً لأخيه الإنسان. فالتفاوت النسبي في القدرات الذاتية لا يعني مطلقاً الاستقرار والسعادة لفرد دون آخر. فالضعيف قد تكون له القدرة الكافية بالتحالف مع الآخرين لقتل القوي والنيل منه. وفي الحالة الطبيعية يجد الأفراد أنفسهم على اختلافهم عاجزين عن تحقيق السعادة وإشباع رغباتهم الذاتية. لذلك فالإنسان لا يملك في هذه الحياة أي نوع من السعادة أو الرفاهية وأنما يمتلكه الرعب والخوف وعدم الاستقرار. وهنا نجد هوبز يصف الطبيعة البشرية العدوانية بأنها متأثرة بثلاثة دوافع رئيسية للنزاع. الأول يتمثل في روح التنافس لدى الفرد. أما الثاني فهو الشعور بعدم الثقة في النفس. والثالث يكمن في رغبة الفرد لتحقيق (المجد). فالأول يدفع الفرد إلى التملك واقتناء الأشياء. أما الثاني فيدفع الفرد للسعي وراء السلم. في حين أن الدافع الثالث يؤدي إلى اكتساب السمعة الحسنة. أما من حيث الوسائل فنجد الأول يستعمل العنف والإرهاب لاستعباد الآخرين والوصول إلى الملكية والسيادة. والثاني يستعمل الوسائل الدفاعية لحماية تلك

(1) Hobbes. Laviathan. P. 185.

الممتلكات. في حين لا يستعمل الثالث إلا تلك الوسائل التافهة مثل الكلمات أو العبارات اللغوية المختلفة. من هنا يتضح أن الإنسان في هذه المرحلة يفتقر إلى السلطة العلية أو العامة وبالتالي فهو يعيش حالة حرب؛ حرب كل فرد ضد كل فرد.

وقد أدرك الإنسان أن هذه الحياة وظروفها يجب أن تستبدل بنوع آخر قد يوفر للإنسان حياة الطمأنينة والعيش في سلام، إن السبيل والمخرج الوحيد من تلك الحياة القاسية هو الاتفاق مع الآخرين، مصدر الخوف والاضطراب، حول قواعد عامة واتفاقيات تيسر الحياة وتضمن البقاء وتجسد السلام بين الجميع. من هنا ظهرت فكرة العقد الاجتماعي التي تجسد رضا واتفاق جميع المتعاقدين على تعيين مجموعة أو فرد يتولى الفصل والقضاء في المنازعات ويضمن السلام لجميع الأفراد المتعاقدين.

إن تأسيس العقد الاجتماعي يعتبر مرحلة جديدة في حياة الأفراد والمتعاقدين، إذ بذلك ينهي الأفراد علاقاتهم الطبيعية التي كانوا يعيشونها في المرحلة الطبيعية التي كان فيها الإنسان متحرراً من كل القيود المدنية والأخلاقية. هذه المرحلة الجديدة يحقق فيها الأفراد رغبات ومزايا لم تكن متحققة من قبل. وتبرز حينذاك الحقوق والواجبات لأول مرة بين الفرد المتعاقد والسلطة التي تمثل ذلك العقد. فالفرد بموجب ذلك التعاقد يتنازل عن بعض الحقوق الطبيعية الخاصة لهذه السلطة الجديدة في مقابل أن يضمن بعض الحقوق الأساسية الهامة في تلك الحياة. وبالمقابل نجد هذه السلطة التي تنفذ العقد تقوم بواجب تحقيق حقوق الأفراد المنصوص عليها وخدمتهم، ومع التمتع باستغلال كل الحقوق المتنازل عنها. ولهذه السلطة الحق المطلق في إصدار وممارسة القوانين واللوائح التي تنظم حياة المجتمع وتحفظ لأفراده حقوقهم المدنية والطبيعية. إن من الحقوق الطبيعية ما لا يخضع للتنازل مطلقاً. فالحق الطبيعي لحفظ الحياة والعيش في سلام، من الحقوق التي تبقى مع الفرد حتى عند توفر السلطة في الحالة المدنية. أما ما عدا ذلك من حقوق طبيعية، كالقيام بمهام السلطة التنفيذية والحقوق الخاصة

بالتملك والحرية فيتم التنازل عنها كلية للهيئة التي تمثل العقد الاجتماعي منذ اللحظة الأولى لتكوينها. من هنا نجد أن القانون الطبيعي الأول عند هوبز يتمثل «في البحث عن السلام والسعي إلى تحقيقه»[1].

وعندما يتخلى الإنسان عن حقه في أي شيء يعني ذلك أنه فقد حريته في استعمال ذلك الشيء. وهذا التخلي يتم إما عن طريق التنازل عن الحق لفرد معين ينتقل إليه الحق فيما بعد، وهذا يتم عن وعي وقصد، وأما عن طريق الإهمال واللامبالاة حيث يتخلى الفرد عن حقه ولا يهتم بمن قد يستفيد من ذلك. وإذا حدث للفرد أن تخلى عن حقه بأي من الطرق فإنه يكون حينذاك ملزماً بتلك النتائج التي قد تترتب على ذلك. ولذلك يجب على الفرد ألا يحاول إلغاء تلك الإجراءات التي بموجبها تمت عملية التخلي أو التنازل. إن تلك المحاولات تعتبر خرقاً لذلك التنازل وبذلك تكون نوعاً من الظلم يرتكب في حق الآخرين.

إن التنازل العام الذي ينهي المرحلة الطبيعية يكون عن طريق إعلان فعلي أو ضمني من الجميع يعقده الأفراد المتعاقدون مع السلطة فرداً أو جماعة، ويكون أيضاً في عبارات لفظية لغوية أو أفعال تنفيذية لذلك الاتفاق. وكل هذه الأشياء تعني وجود التزامات وواجبات نحو ذلك الإعلان. وبالرغم من أن هوبز يشير إلى أن إمكانية وسهولة خرق هذا الاتفاق. أنه يؤكد على أن الفرد لا يجرؤ على نقض ما توصل إليه من اتفاق ـ ويكون ملزماً به وذلك للظروف القاسية التي قد تنجم عن نقض الاتفاق من عدم اطمئنان واستقرار وخوف.

ويتحدث هوبز عن الفضائل العقلية لدى الأفراد مؤكداً على أن الفضيلة تكمن في تلك المقدرة العقلية التي يمدحها ويرغبها الأفراد في أنفسهم. وتعرف هذه بالعقل الخير. هذه الفضائل تنقسم إلى قسمين؛ فضائل طبيعية وفضائل مكتسبة. إن الفضائل الطبيعية لا يقصد بها تلك التي توجد في الفرد

(1) المصدر السابق، ص 190.

منذ الولادة مثل بقية أعضاء الجسم. وإنما يقصد بذلك تلك القوة العقلية التي تنشأ من خلال تدريب العقل والخبرة المستمرة في الحياة. ومن الخبرة العملية يكتسب الإنسان القدرة على التحليل وربط الأفكار ببعضها البعض ثم استنباط ما ينتج عنها بالضرورة من قوانين وحقائق. فالعقل الذي يميز الأشياء عن غيرها ويدرك المتشابه ويصدر الأحكام الصادقة النافعة يملك الفضيلة الطبيعية ويوصف بالحكمة. أما العقل المكتسب يعني تلك القوة التي يكتسبها الفرد من المنهج والتعلم والتي تبدو في الاستعمال الصحيح للغة واكتشاف العلوم. إن هذه الفضائل العقلية الطبيعية والمكتسبة تعود في أساسها إلى قوة العواطف. فالعاطفة هي المقوم الأساسي والرئيسي المسؤول عن التفاوت العقلي بين الأفراد. فالاختلاف في فضيلة التعقل أساسه الرغبة القوية أو الضعيفة في السلطة والثروة والشرف والمجد. وقد أرجع هوبز جميع هذه الرغبات المختلفة إلى الرغبة الأولى وهي الرغبة في السلطة والحكم. لذلك فإن هوبز يرى أن الإنسان الذي يفتقر إلى مثل هذه الرغبات لا يملك قوة التخيل أو الحكم الجيد. بل أن الخلو من الرغبة هو الموت بعينه.

أما السعادة كما يراها هوبز فإنها تختلف عن المفهوم التقليدي الذي نجده عند السابقين. فالسعادة لا تكمن في الاستقرار العقلي أو الرضا النفسي. وإنما هي تقدم مستمر لتحقيق الرغبات المتطورة والمتجددة من وقت لآخر. إن إشباع رغبة معينة لا يعني سوى «الاستعداد والسعي نحو إشباع رغبة أخرى جديدة مستحدثة»[1]. من هنا يرفض هوبز وجود خير أسمى أو هدف نهائي يمثل السعادة للإنسان. إن الطبيعة البشرية بصفة عامة هي الرغبة المستمرة المتحركة للقوة التي لا تسكن إلا عند الموت. إن هذه الرغبة القوية لدى الفرد لا يكون أساسها عدم الرضا بالرفاهية الحاضرة ـ بقدر ما يكون أساسها هو الافتقار إلى القوة اللازمة للاحتفاظ بما يملكه الفرد. لهذا يميل الإنسان إلى تحقيق المزيد من القوة في الداخل والخارج عن طريق سن القوانين وشن الحروب على الآخرين.

---

(1) المصدر السابق، ص 160.

ويذكر لنا هوبز مجموعة من القوانين الطبيعية التي تحكم الطبيعة البشرية في سلوكها وأفعالها. فالقانون الطبيعي في أساسه قاعدة للسلوك مؤسسة عن طريق العقل يعمل الفرد بواسطتها على حفظ حياته. والقاعدة الطبيعية العامة هي أنه ينبغي على كل فرد أن يسعى للسلام وتحقيقه كلما وجد الفرصة لذلك. من هنا نجد القانون الأول يتلخص في «البحث عن السلام والسعي وراءه». أما القانون الثاني فإنه يتعلق بقيام جميع الأفراد بالتضحية ببعض حقوقهم من أجل تحقيق الهدف أو الرغبة في السلام. فالجميع يرغب في السلام وفي الدفاع عن أنفسهم. وبالتالي يجب على الجميع التنازل عن حقوقهم إزاء الأشياء المختلفة. وكما يقول هوبز فهذه القاعدة هي قانون الإنجيل «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به». ومن هذين القانونين يستنبط هوبز قوانين أخرى متعددة تتعلق بالتعاقد والعدالة والمساواة. إن هوبز جعل معرفة هذه القوانين ذاتها ماهية علم الأخلاق. فالأخلاق علم يتعلق بالخير والشر أو بالفضيلة والرذيلة. ولما كانت هذه القيم والمفاهيم غير ذات قيمة إلا بوجود هذه القوانين الطبيعية التي تحدد الخير والشر فإن فلسفة الأخلاق إذاً علم لا يحتوي على أكثر مما تحتويه هذه القوانين من معايير ومقاييس للخير والشر. فالخير والشر إذاً كما يقول هوبز أسماء تشير إلى الشهوة أو الرغبة من ناحية، والكراهية أو النفور من ناحية أخرى. وهذه المفاهيم تختلف باختلاف الطباع والعادات والمبادىء لدى الأفراد.

تعليق:

تبعاً لهذا المذهب النفعي الذاتي فإن الفرد يسعى دائماً إلى تحقيق مصلحته الذاتية فحسب. إلا أننا لو تأملنا في حقيقة هذا الرأي لوجدنا أنه يخلط بين مفهوم المصلحة والواجب ولا يفرق بينهما في السلوك والعمل. أن يتصرف الفرد طبقاً لرفاهيته وسعادته قد يكون منسجماً مع مصلحته، ولكن قد لا يكون منسجماً مع واجبه. فقد يكون من مصلحتي أن أنقذ حياتي حتى لو تطلب الأمر القضاء على مئات الأفراد. ولكن لا يكون من واجبي أن أفعل

ذلك. فالخطأ الذي يقع فيه الإنسان النفعي الذاتي هو أنه لا يضع حداً فاصلاً بين المنفعة الذاتية والواجب. وعندما يكون الحديث متعلقاً بالواجب فإن النفعي لا يفكر ولا يفهم من ذلك إلا المنفعة وتضارب المصالح. فالواجب الوحيد الذي يمكن أن ينطق به هو الواجب نحو تحقيق مصلحته الذاتية. من هنا لا نجد لمصطلح الواجب الأخلاقي أي معنى في هذا الاتجاه النفعي الضيق. أما الملاحظة الثانية على هذا الاتجاه فتكمن في التناقض الواضح الذي يبرز في الحكم الأخلاقي الواحد. فالفعل الواحد قد يتصف بالخير والشر في آن واحد. لنفرض مثلاً أن هناك متسابقين يحاول كل منهما الانتصار على الثاني، وبذلك يكون ـ طبقاً للمعيار النفعي ـ من مصلحة الأول أن يقضي على الثاني، ولا يكون من مصلحته أن يفوز الثاني. بالمثل يكون من مصلحة الثاني أن يقضي على الأول ولا يكون من مصلحته أن يفوز الأول. ونظراً لأن الثاني يعلم أن محاولة الأول للقضاء عليه تكون في مصلحة الأول فحسب، فإنه بالضرورة ومن واجبه أن يعمل على إخفاق، محاولة الأول. ومن هنا يكون الفعل الواحد المتمثل في محاولة الأول للقضاء على الثاني خيراً وحقاً، لأنه يحقق مصلحة الأول، ويكون في نفس الوقت شراً وخطأً بالنسبة للثاني (لأنه لا يحقق مصلحة الثاني). إلا أنه منطقياً لا ينبغي للفعل الواحد أن يتصف بالخير والشر في آن واحد. فالنظرية الأخلاقية تهدف في أساسها إلى حل مثل هذه المشكلات حيث تتضارب المصالح والأهداف الذاتية للأفراد. ونظراً لأن المبدأ النفعي الذاتي لا يقدم الحلول الأخلاقية المناسبة لمثل هذه المشاكل السلوكية فإنه لا يكون مبدأ أخلاقياً مناسباً يحتكم إليه.

إن هذه النظرية النفعية تؤدي في الواقع إلى التضارب وعدم الانسجام في المواقف لدى الفرد. فالفرد النفعي في الحقيقة لا يستقر على موقف ثابت معين تجاه السلوك الواحد، حيث يتجه دائماً إلى التأكيد على المصلحة الذاتية للفرد. فلو فرضنا أن أحد المتسابقين السابقين لجأ إلى مستشارٍ نفعي يطلب منه النصيحة والمشورة الصادقة حيال ما ينبغي أن يفعل. إن هذا المستشار بالطبع سيجيبه (اعمل كل ما في وسعك لتحقيق مصلحتك ولو أدى ذلك

إلى القضاء على منافسك). وإذا سأله الثاني نفس السؤال فإنه سيجيبه (اعمل كل ما في وسعك لتحقيق مصلحتك ولو أدى ذلك إلى القضاء على الأول). لذا فإننا نجد هذا المستشار النفعي يغير من موقفه تجاه الفعل الواحد تبعاً لمصلحة المنافس السائل. فإذا كان الحاضر والسائل هو الأول فإن محاولته القضاء على الثاني تعتبر خيراً لأنها تحقق مصلحته. أما إذا كان السائل هو الثاني فإنه نفس الفعل السابق من الأول ضد الثاني يعتبر شراً لأنه لا يحقق مصلحة الثاني. وبالتالي نجد الإنسان النفعي لا يستقر على حال في مواقفه تجاه الفعل الواحد. وهذا يعود في أساسه إلى عدم صلاحية هذا المبدأ النفعي معياراً للحكم الأخلاقي. وأخيراً فإن هذا الاتجاه النفعي الذاتي لا ينسجم مع النظرة الأخلاقية العامة. إن هذه النظرة في الواقع لا تبنى مطلقاً على المنفعة الذاتية الضيقة وإنما يكون أساسهاالتوازن والعدالة بين الأطراف المشتركة في السلوك الواحد. فالفرد بما أوتي من ملكات وقوى فطرية خيرة يميل إلى فعل الخير والفضيلة. وإن لم يؤد ذلك إلى تحقيق المنفعة الذاتية. فالتضحية، والواجب، والإحسان تعتبر فضائل أخلاقية سامية بغض النظر عن نتائجها كيفاً وكماً. إن النظرة الأخلاقية الصحيحة لا تنكر في الواقع أن يسعى الفرد لتحقيق مصلحته الذاتية. فللفرد حاجته الذاتية ومتطلباته المختلفة والمتميزة التي لا بد من إشباعها. ولذلك فإن أية محاولة لتجاهل مثل هذه الأهداف الذاتية تؤدي إلى الانحراف عن المسار الأخلاقي الصحيح. إن الذي تنكره النظرة الأخلاقية هو أن تكون هذه الدوافع والأهداف الذاتية هي المبدأ الوحيد والمعيار المطلق الذي يحدد خيرية الأفعال من غيرها. حيث يصبح الخير والحق والعدالة وبقية الفضائل الأخلاقية مؤسسة على ما قد ينتج عنها من مصالح ومنافع ذاتية.

مما تقم نرى أن هذه النظرية النفعية الذاتية لا تؤدي في الواقع إلا إلى تدمير السعادة والرفاهية التي يطمح إليها كل فرد في المجتمع. فالمجتمع الذي ينصرف أفراده بدافع المصلحة الذاتية لا يحقق إلا الاضطراب والفوضى، حيث تتضارب المصالح والأهداف الذاتية للأفراد. ولا حل لمثل هذه

المشاكل السلوكية إلا بالتخلي عن هذا المبدأ بوصفه معياراً للسلوك البشري بصفة عامة. فالإنسان كائن عاقل يتجاوز بمعقوليته وروحانيته حدود المصلحة والمنفعة الذاتية بجميع أصنافها. ولذلك فهو يقدم على التضحية بكل ما يملك من مصالح مادية ومعنوية في سبيل تحقيق وتجسيد المثل الأخلاقية الفاضلة أينما وجدت، وتجسيد المثل الأخلاقية الفاضلة في كل زمان ومكان.



الفصل الثاني
مذهب المنفعة العامة

يعتبر مذهب المنفعة من أشهر المذاهب الأخلاقية في الفكر الفلسفي وأقربها من الناحية العملية. وقد رأينا كيف تمثل هذا المذهب في أضيق معانيه عند هوبز في أوائل القرن السابع عشر الميلادي. لقد أدرك رواد المنفعة العامة تلك النتائج السلبية التي أدى إليها مذهب المنفعة الذاتية وبالتالي حاولوا الارتقاء بتلك المنفعة حتى تشمل أكبر عدد من الأفراد في المجتمع. إن أنصار هذه المدرسة النفعية وإن انطلقوا من منطلق المنفعة الذاتية، إلا أنهم لم يجعلوها وحدها المرجع أو المصدر لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وسلوك. فالإنسان في رأيهم قد يتجاوز في سلوكه تلك الأفعال التي تخدم أغراضه الذاتية إلى أفعال أخرى قد تحقق قدراً من المنفعة أو المصلحة لأكبر عدد من أفراد المجتمع. لذلك فإن المبدأ الأساس الذي يعتمد عليه المذهب هو العمل على تحقيق «أوفر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس».

لقد شهدت المجتمعات الأوربية وخاصة الإنجليزية حركة فكرية علمية في القرن السابع عشر كان أساسها المنهج العلمي والدراسة الموضوعية. حيث أصبح التقيد بالموضوعية في البحث والدراسة شرطاً أساسياً وخاصية تتميز بها الدراسات العلمية التطبيقية[1]. فقد وضع فرنسيس بيكون (Bacon) الخطوات الأولى والعملية للمنهج العلمي بعد أن انتقد المنطق التقليدي

(1) W.Sorley. History of English Philosophy (Cambridge, Uni. London, 1951) P. 19.

القديم ليحل محله ما سماه بالأورقانون الجديد أو منطق الاستقراء الصحيح. وفي القرن التاسع عشر قام جون ستيوارت مل (Mill) بتدعيم هذا الاتجاه التجريبي في المجال المنهجي، كما عمل جيرمن بنتام (Bentham) على تطبيق هذه التجريبية في مجال الأخلاق والاجتماع والسياسة. فقد عمل على تغيير القوانين القائمة وتعديلها وإدخال بعض الإصلاحات على المؤسسات الاجتماعية حتى تؤدي دورها الفعلي لتحقيق السعادة والرفاهية لأفراد المجتمع.

وفي مثل هذه الظروف أصبحت فكرة المصلحة العامة تسيطر على أذهان الكثير من المفكرين الذين توجهوا إلى العمل على خدمة المجتمع متجاوزين بذلك سعادتهم الذاتية. ومن هنا برزت بعض الأفكار والأعمال الفاضلة في المجال الاجتماعي والأخلاقي، مثل التضحية ـ والإحسان والتعاون والإيثار. وبذلك أصبح الفعل الخلقي ذلك الفعل الذي يتجاوز في نتائجه الإطار الذاتي الضيق ليشمل أكبر عدد من الناس. وبهذا يتضح أن ظهور هذا المذهب لم يقصد منه تكوين نظرية فكرية مجردة مثل ما حدث في المذاهب السابقة. ولكن الأمر في البداية لم يتجاوز محاولة إصلاح الحياة الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت. فقد بذل بنتام جهوداً جبارة لتطوير المجتمع ومسيرته مؤكداً على حرية وسعادة الفرد بوصفها أساساً وهدفاً لقيام المجتمع. إن مذهب المنفعة العامة يعتبر من المذاهب التي تعطي الأهمية البالغة للذة والسعادة والمنفعة على أنها أساس لتقييم أي فعل أخلاقي. فالفعل كما يرى أصحاب هذا الرأي، ذو قيمة أخلاقية إذا أدى إلى لذة أو منفعة أو سعادة. ويعتبر شراً إذا أدى إلى ضرر أو ألم أو قلق. وقد ظهر هذا المذهب من قبل عند الفورينانية التي اعتنقت المنفعة واللذة الحسية، والأبيقورية التي رأت في اللذة خيراً وفي الألم شراً. إلا أن أصحاب المنفعة العامة جعلوا من مفهوم المنفعة معنى أوسع ليشمل اللذة أو السعادة، أو المصلحة غاية للسلوك الأخلاقي، فأصبحت قيمة الفعل الخلقي متعلقة بنتائجه النفعية وما قد يحقق من سعادة أو لذة أو مصلحة للفرد أو لأكبر عدد من الناس. وسنستعرض

أهم ما يشتمل عليه هذا المذهب من أفكار عن طريق دراسة أشهر أنصار ومؤسسي هذا المذهب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

إن هذا المذهب قد تعرض إلى عدة تغيرات وتعديلات في مبادئه الأساسية والعامة. لقد كان الأساس الأول الذي قام عليه هذا الاتجاه هو تحقيق المنفعة الذاتية للفرد. إلا أنه بتقدم الوعي لدى المفكرين أصبح مفهوم المنفعة يتجاوز ذلك الإطار الضيق ليشمل أكبر عدد من الناس. إن الفعل الخلقي كان في البداية يهدف إلى تحقيق المنفعة الذاتية إلى جانب المنفعة العامة. إلا أن هذه المنفعة العامة كما يراها البعض لا تعني سوى منفعة الأفراد أنفسهم المكونين للجماعة. ولذلك بقيت المنفعة الذاتية هي الهدف من كل الأفعال والسلوك، كما هو الحال عند بنتام. وإذا انتقلنا إلى مل (Mill) نشاهد التطور الواضح الذي يجعل من المصلحة العامة شرطاً أساسياً يكسب الفعل قيمته الأخلاقية. فالفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يحقق أدنى قدر من السعادة أو المنفعة لأكبر عدد من الناس. وبذلك تذوب المنفعة الذاتية للفرد في مصلحة الجماعة، وتصبح التضحية قيمة أخلاقية سامية.

جيرمي بنتام

Bentham

يعتبر بنتام من المؤسسين الأوائل لمذهب المنفعة الذين حافظوا على التراث الفلسفي الإنجليزي في القرنين الثامن والتاسع عشر. ففي تلك الآونة ساد الاتجاه النفعي الذاتي والمصلحة الشخصية كل المعاملات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. وأصبح الفرد يسعى وراء كل ما قد يحقق له أغراضه وأهدافه الذاتية غير مبالٍ لمصلحة الآخرين من أفراد المجتمع. ونتيجة لذلك ظهرت بعض المحاولات الجادة التي كانت تهدف إلى التوفيق بين هذه الإنسانية الذاتية المتطرفة من ناحية، والمصلحة العامة من ناحية أخرى. وفي هذا الاتجاه كان بنتام يصيغ منهجه الأخلاقي الذي قد يفسر السلوك الإنساني ويضع حلاً لمثل هذه المشكلات الاجتماعية بين الأفراد. وانطلاقاً من الحياة الديمقراطية كان بنتام يأمل أن يسن القوانين العادلة ويقوم اللوائح القائمة ويؤسس إرادة مخلصة تستند إلى مبدأ الديمقراطية والمساواة لتحقيق مصلحة الفرد وسعادته. وقد اعتقد بنتام أن دعوته هذه للإصلاح الاجتماعي والسياسي ستكلل بالنجاح نظراً لما سيحقق من منفعة وسعادة للفرد.

إن الأخلاق عند بنتام أداة للبناء الاجتماعي والسياسي ومنهج عملي للسلوك يؤدي إلى تحقيق المنفعة والسعادة في هذه الحياة. لذلك كان يهدف من مؤلفاته في الأخلاق والقانون إلى تحقيق ذلك الهدف عن طريق إعادة كتابة القوانين وتعديل وتطوير المؤسسات الاجتماعية في ذلك المجتمع. ومن أشهر مؤلفاته كتابه (مقدمة في مبادىء الأخلاق والتشريع) و (مقتطفات حول الحكومة). وفي هذا يؤكد بنتام أن شرعية وسيادة القانون تعتمد على

امتيازات الشعب (المنفعة). فبقاء الحكومة واستقرارها وشرعية القوانين والقواعد العامة تعتمد على مدى مساهمتها في زيادة خير المجتمع وسعادته. إن هذا المعيار النفعي للسياسة والأخلاق يؤكد بوضوح المبدأ الأساسي الذي يستند إليه هذا المذهب. فالمبدأ أو الهدف من السياسة والأخلاق هو تحقيق السعادة والمنفعة.

مبدأ المنفعة:

يتحدث بنتام في كتابه (مقدمة في الأخلاق والتشريع) عن المنفعة، فيوضح أن الطبيعة قد جعلت في الإنسان قوتين رئيسيتين تحددان السلوك البشري في جميع أشكاله. هاتان القوتان هما اللذة والألم. ومن خلال هاتين القوتين فقط يجب أن نفكر فيما ينبغي أن نفعل وماذا سنفعل. وبذلك يحاول بنتام أن يشرح لنا معنى هذا المبدأ الأساسي الذي يستند إليه في نظريته - الناحية الأولى تتعلق بالبحث في معيار الحق والخير. في حين تتعلق الثانية بسلسلة الأسباب والنتائج وربطها بالموضوع. إن هاتين القوتين تحكمان تصرفاتنا وأبحاثنا بدون استثناء. وقد يعتقد الإنسان أحياناً أنه لا يخضع إلى مثل هذه القوى الطبيعية، وأن سلوكه يعود إلى الإرادة الحرة. إلا أننا بالنظر والتحقق في السلوك العملي لذلك الفرد يتضح لنا خضوعه التام لتلك القوى. من هنا نجد بنتام يحاول أولاً أن يشرح لنا معنى هذا المبدأ الأساسي الذي تدور حوله فلسفته النفعية. إن مبدأ المنفعة كما يقول بنتام هو «ذلك المبدأ الذي يؤيد أو يندد بأي فعل مهما كان نوعه طبقاً للانطباعات التي توصي بتحقيق أو تدمير السعادة، أو ما يقابل نفس هذا المعنى، بعبارة أخرى، ما يخدم أو يعارض السعادة»[1]. أما كلمة المنفعة فهي عبارة عامة قد تشمل اللذة، رغبات الأمل، الخير والمصلحة والسعادة إلى غير ذلك من القيم الإيجابية. لذلك نجد بنتام يؤكد على أنه «يعني بالمنفعة ملكية أي شيء قد تنتج عنه مصلحة إيجابية لذة وخير، وسعادة. كل ذلك في هذه الحالة ينتهي

---

(1) J.Bentham Introduction to the Principle of Morals. (Hloner Pub. Co. N.Y. 1963) P. 205.

في شيء واحد، وهو منع حدوث السوء والألم، الشر أو الشقاء للإنسان»[1].

فإذا كان السلوك يعني الجماعة بصفة عامة ستكون السعادة المستهدفة هي سعادة تلك الجماعة. أما إذا كان السلوك فردياً فإن السعادة المطلوبة تكون سعادة ذلك الفرد فقط. ومن هذا التوضيح نجد بنتام يورد عبارة المنفعة العامة وكأنها لا ترمز إلى حقيقة موضوعية مستقلة عن منفعة الأفراد كما هو الحال لدى بعض المفكرين الحدسيين العقليين. لذلك فهو يؤكد على أن «المنفعة العامة» عبارة عن معنى عام قد يفقد معناه في علم الأخلاق.

فالمجتمع عبارة عن جسم خيالي مكون من عدة أفراد. فمنفعة هذه الجماعة (المنفعة العامة) ليست إلا مجموع المصالح الفردية التي يتمتع بها أفراد تلك الجماعة. لذلك فإن أي حديث عن المصلحة العامة بدون اعتبار مصلحة الفرد يصبح حديثاً فارغاً لا معنى له. فالمنفعة العامة لأي مجتمع لا تساوي أكثر من مجموع ما يحصل عليه كل فرد في ذلك المجتمع. من هنا نجد بنتام يقصر حديثه على المصلحة الذاتية والفردية اعتقاداً منه بعدم وجود أي اختلاف بينها وبين المصلحة العامة للمجتمع. فقد يقال عن الشي أنه يزيد من منفعة الفرد عندما يبدو وكأنه يضيف كمية من اللذة إلى مجموع اللذات الحاصلة عند الفرد. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن ذلك الشيء يساهم في تخفيف مجموع الآلام التي يعاني منها الفرد. ولذلك يمكن لأي فعل أن يكون مطابقاً لمبدأ المنفعة إذا اتضح بالتجربة أن مقدار مساهمته في تحقيق سعادة المجتمع أعظم من مقدار مساهمته في عدم تحقيق تلك السعادة.

ويشير بنتام إلى أدلة على وجود هذا المبدأ النفعي لدى الأفراد قائلاً: إن ما يؤكد هدف هذا المبدأ هو أنه لا يوجد إنسان مهما كان ذكياً أو غبياً لا يتصرف طبقاً له في معظم الظروف. فالتركيب الطبيعي للإنسان يجعل الفرد يقبل هذا المبدأ ويسلم به في معظم سلوكه بدون مراجعته أو الشك فيه. وفي الواقع لا توجد إلا قلة من الناس الذين يقبلون هذا المبدأ بنوع من الشروط أو التحفظ. وحتى عند هؤلاء فإن الأمر لا يتعلق بخطأ مبدأ المنفعة بالقدر الذي

---

(1) المرجع السابق، ص 206.

يتعلق بسوء استعماله وتطبيقه. فكما يقول بنتام «هل يمكن للإنسان أن يحرك الأرض؟ نعم: ولكن يجب عليه أولاً أن يكتشف أرضاً أخرى ليقف عليها»[1].

إن سعادة الأفراد الذين هم أعضاء المجتمع المتمثلة في لذاتهم وسلامتهم هي الهدف الأقصى الذي ينبغي على المشرعين مراعاته. والمعيار الوحيد الذي يعتمد عليه هؤلاء المشرعون والذي يحدد حياة الأفراد وتصرفاتهم لا يكون اللذة والألم: فاللذة معناها الوقاية من الألم. وفي هذا المعنى نجد بنتام يتحدث عن أربعة مصادر للذة والألم. ويمكن تصنيف هذه المصادر إلى المصادر الطبيعية والمصادر السياسية والمصادر الأخلاقية والمصادر الدينية. إن هذه المصادر الأربعة بما تحتويه من لذة وألم تجعل القوانين الصادرة عنها تتصف بالإلزام والقهر. فإذا حدد هذا الإلزام في الحياة الحاضرة وعن طريق المجرى الطبيعي العادي بدون التدخل المقصود الذي قد يصدر عن إرادة إنسانية أو متسامية فإن اللذة أو الألم المتوقع يسمى بالجزاء المادي الطبيعي. أما إذا ارتبط هذا الجزاء بفرد ما أو مجموعة من أفراد المجتمع مثل القاضي الذي يصدر جزاءاته طبقاً لإرادة الدولة فإن الجزاء يكون سياسياً في مضمونه. في حين أن الأمر الذي قد يصدر عن الفرد باستقلالية عن غيره فيما يخص حياته الخاصة طبقاً لميوله الذاتية، وليس تبعاً لقاعدة عامة يمثل الجزاء الأخلاقي أو الشعبي. وأخيراً إذا كان الجزاء صادراً عن كائن متعالٍ لا يرى يخص الحياة الدنيا أو الآخرة فإنه يكون جزاء دينياً.

قيمة اللذة أو الألم وكيفية قياسها:

يؤكد بنتام أن العمل على تحقيق اللذات وتجنب الآلام هو في ذاته هدف للقانون والأخلاق. وعليه فلا بد للمشرع أن يفهم قيمة اللذة والألم وكيفية قياسهما في مختلف الظروف. فاللذة والألم هما بمثابة الأدوات الضرورية التي يمكن للمشرع بواسطتها أن يبلغ هدفه في السلوك الإنساني. من هنا نجد بنتام يقدم لنا منهجاً حسابياً يمكن عن طريقه التمييز بين اللذات والآلام من ناحية، وبين اللذات المختلفة من ناحية أخرى. فإذا أخذنا الفرد

---

(1) المرجع السابق ص 207.

ذاته في الاعتبار فإن قيمة اللذة أو الألم ستكون عظيمة أو ضعيفة طبقاً للظروف الآتية:

1 ـ شدتها

2 ـ ديمومتها

3 ـ درجة التأكد من وقوعها

4 ـ قرب حصولها.

هذه الظروف جميعها تحدد قيمة اللذة والألم كلاًّ على حدة. ولكن عندما يكون الأمر متعلقاً بتحديد قيمة أية لذة أو ألم لغرض تقييم الأفعال والسلوك فإن ذلك يستلزم إضافة ظرفين آخرين إلى الظروف السابقة ذكرها. وهذا يتمثل في:

5 ـ خصوبتها ومدى استدعائها للذات أخرى من نفس النوع إن كانت لذة أو لآلام أخرى إن كانت ألماً.

6 ـ نقاؤها، يعني ذلك خلوها من الإحساسات المقابلة أو المضادة من الألم أو اللذة.

إلا أن هذين الشرطين الآخرين لا يعتبران في الحقيقة من صفات اللذة والألم بالمعنى الدقيق. ولذلك لا يدخلان في الحساب عند تقييم اللذة والألم. وفي الغالب ينظر إليها على أنها خاصية أو صفة للفعل أو السلوك الذي يكون مصدراً للذة والألم. لذلك نجد وظيفة هذين الشرطين هي تقييم الفعل وتحديد نوعيته. وأخيراً يضيف بنتام إلى ما سبق ظرفاً آخر وهو ما سماه:

7 ـ الشمول. عدد الأفراد الذين تشملهم نتيجة الفعل.

بعد ذلك ينتقل بنتام إلى تطبيق هذه الظروف جميعها على السلوك الإنساني والحياة العملية. عند اختيار أو تقييم أي فعل قد يؤثر على المجتمع إيجابياً أو سلبياً، لا بد في البداية من إخضاعه إلى مثل هذا النوع من الحساب والقياس قبل الشروع في ارتكابه. وهذا كما يقول بنتام يتم على الوجه الآتي:

1 ـ قياس كل لذة يمكن أن تصدر عن ذلك الفعل في اللحظة الأولى.

2 ـ قياس كل ألم يمكن أن يصدر عن ذلك الفعل في اللحظة الأولى.

3 ـ قياس كل لذة يمكن أن تصدر عن ذلك الفعل بعد اللذة الأولى. وهذا يمثل (خصوبة اللذة الأولى). و (عدم الصفاء) للألم الأول.

4 ـ قياس كل ألم يمكن أن يصدر عن ذلك الفعل بعد الألم الأول. وهذا يمثل (خصوبة) الألم الأول. و (عدم الصفاء) للذة الأولى.

5 ـ جمع كل اللذات الناتجة عن الفعل في جهة واحدة وكل الآلام في الجهة الأخرى.

إذا كانت الموازنة في صالح اللذة فإن الفعل يوصف بالخير بصفة عامة بالنسبة لفرد معين. وإذا كانت الموازنة في جهة الألم فإن الفعل يكون شراً بالنسبة للفرد نفسه.

6 ـ خذ في الاعتبار عدد الأفراد الذين تتعلق مصلحتهم بذلك الفعل وكرر نفس الخطوات السابقة مع كل فرد منهم. ثم اجمع نسبة الخير في الفعل بالنسبة لكل فرد ونسبة الشر بالنسبة لكل فرد. قارن بين النسبتين. فإذا رجحت كفة اللذات مقابل الألم أصبح الفعل خيراً بالنسبة لعدد أفراد المجتمع الذين يهمهم ذلك الفعل. وإذا حدث العكس ورجحت كفة الألم أصبح الفعل شراً بالنسبة لأولئك الأفراد.

وبصفة عامة، يؤكد بنتام على أنه إذا وضعت هذه الاعتبارات جميعها في الحسبان عند اختيار أي سلوك أخلاقي فإننا سنهتدي إلى اختيار السلوك الخير النافع ونبتعد عن الشر والألم. ومن الواضح مما سبق عرضه أن بنتام حاول أن يخضع الأخلاق للمعيار الكمي الحسابي يجعل منها علماً تطبيقياً تجريبياً. وبذلك جاءت دراسته مختلفة عما سبقه من المفكرين والفلاسفة، في التراث الفلسفي والأخلاقي. وفي الوقت الذي تعتبر فيه هذه المحاولة العلمية نقطة إيجابية إلا أنها تعتبر من ناحية أخرى متجاوزة للواقع الفعلي للسلوك الإنساني. فإذا استطعنا قياس الحوادث الخارجية والظواهر الطبيعية

بدقة متناهية، فإننا نعجز في الوقت نفسه عن تحديد المواقف الإنسانية تجاه هذه الأشياء بنفس الدقة المتناهية وذلك لتعدد الانفعالات والعواطف المكونة لتلك المواقف وتعقدها. إن مثل هذا المعيار الحسابي لا يخدم البحث الأخلاقي وقضاياه ولا يساهم في تحقيق سعادة ورفاهية الفرد أو المجتمع.

تعليق:

لقد حاول بنتام تطوير مذهب المنفعة الذاتية حتى يكون مقبولاً لدى عامة أفراد المجتمع. ففي الوقت الذي أكد فيه أن السلوك الإنساني لا يستند في الواقع إلا إلى قانون واحد هو تحقيق المصلحة الذاتية للفرد، رأى أن الفعل الخلقي ينبغي أن يمتد إلى أبعد من ذلك ليحقق أوفر قدر من المنفعة أو السعادة لأكبر عدد من الناس. إن أساس كل الأفعال كما يقول بنتام هو المصلحة الشخصية. إلا أنه من الناحية الأخلاقية ينبغي على الفرد أن يختار ما قد يحقق أيضاً مصلحة الآخرين في نفس الوقت. إن بنتام في الواقع لم يميز بين المصلحة العامة والمصلحة الذاتية للفرد. فقد رأى أن الأولى ليست سوى مجموع المصالح الشخصية فحسب إلا أن الخبرة والواقع يشهدان بخلاف ذلك، حيث إننا كثيراً ما نشاهد حدوث التضارب والتضاد بين المصلحة العالمة والمصلحة الذاتية. ففي مثل هذه الظروف فإن الأخلاق والواجب يقتضيان من الفرد أن يضحي بمصلحته وسعادته في سبيل تحقيق سعادة أكبر عدد من أفراد المجتمع.

إن المعيار الأخلاقي الذي حدده بنتام جعل من الإنسان كائناً لا يختلف عن بقية الحيوانات التي تتصرف بمقتضى اللذة والألم. إن هذه الصورة بالطبع لم تشمل كل خصائص الطبيعة البشرية، بل إنها تجاهلت أسمى وأشرف أجزائها المتمثلة في العقل والضمير. لقد حاول بنتام أن يجعل من بعض الحقائق الواقعية مذهباً عاماً مثالياً مطلقاً يحكم كل السلوك البشري. فمن حقيقة أن الإنسان يرغب اللذة ويتجنب الألم في بعض الظروف استنبط بنتام قضية مطلقة عامة مفادها أن الفرد دائماً يسعى إلى تحقيق اللذة وتجنب الألم. وبذلك يؤسس المثل والقيم والمبادىء الأخلاقية على الواقع الحسي

الاختباري الذي لا يرقى إلى مستوى الكلية والشمول. وإذ يفعل ذلك فإنه يؤسس ما ينبغي أن يكون على ما هو كائن، بدلاً من أن يكون العكس هو الصحيح. إن كون شيء ما يكون مرغوباً في الواقع قد لا يكون بالضرورة هو ما ينبغي أن يرغب(1).

إن الكائن البشري بما أوتي من عقل وميول للخير والفضيلة يتجاوز في سلوكه مستوى اللذة والألم. فهو يتطلع إلى قيم ومثل سامية تتفق ومكانته في هذا الوجود. ولذلك فإنه قد يعرض عن التلذذ والاستمتاع بما قد يؤدي إلى المهانة والمذلة. فالإنسان لا يرضى العبودية والذل مقابل إشباع حاجاته من اللذات المختلفة أو تجنباً للألم. وقد يتحمل الفرد أشد أنواع الآلام في سبيل تحقيق المثل والمبادىء السابقة. فالبطل أو الشهيد يقبل على المخاطر الجسيمة بروح عالية من أجل نصرة الحق والقيم النبيلة. وبذلك تبقى الفضائل والمثل العليا غاية كل كائن عاقل، بغض النظر عما قد يترتب عليها من اللذات والآلام. وبذلك يخطىء بنتام عندما يقول: إنه لا يوجد إنسان مهما كان ذكياً أو غبياً لا يتصرف طبقاً لمعيار اللذة والألم، أو المنفعة بصفة عامة. وعلى الرغم من أنه أوصى المشرعون عند وضع القوانين والتشريعات بضرورة التقيد بتحقيق المنفعة لكن ذلك لم يتم حتى في عصر بنتام. والسبب في ذلك هو أن المنفعة واللذة صفات قد لا تتفق دائماً مع الحق والعدالة اللذين هما هدف القانون والتشريع. وإذا استطعنا أن نقول بأن الحق أو العدالة قيمة لذيذة ونافعة، فإننا لا نعني مطلقاً أن اللذة حق وعدالة. بل أن من الأفعال اللذيذة ما هو ظلم وجور لا يقبله المنطق والعقل. ومن الأفعال الضارة المؤلمة ما هو وسيلة للشرف والفضيلة الأخلاقية.

وأخيراً، فإن معيار اللذات وحسابها الذي وضعه بنتام يعتبر مقياساً معقداً ولا يمكن تطبيقه أو الاعتماد عليه. إن هذا القياس يتطلب حساب وقياس كل فعل قبل أن نقبل على ارتكابه وفي كل لحظة يبرز أمامنا.

---

(1) هذه القضية قد أثارها ديفد هيوم في حديثه عن العقل والأخلاق. انظر كتاب (بحث في الطبيعة البشرية).

فالأفعال متجددة في طبيعتها ومتغيرة، وكذلك الظروف الذاتية والنفسية للفرد متطورة ومتقلبة من حال إلى آخر. وهذا بالطبع يجعل الحياة أكثر صعوبة وتعقيداً، فالمعايير الأخلاقية لم توضع في الواقع إلا لكي تسهل الحياة ومشكلاتها السلوكية على الإنسان، لا أن تجعل الأمر معتمداً على الحساب اللامنطقي للكيفيات الذي يعطل مسيرة الحياة. أضف إلى ذلك أن تقييم الأفعال حسب هذا المعيار يقتضي معرفة نتائجها بالنسبة للأفراد الآخرين، ومعرفة أحوالهم النفسية ومواقفهم العاطفية. فالفعل الواحد قد يؤدي إلى منفعة عدد معين من الأفراد وهذا لا يمثل العدد الأكبر في المجتمع. إن كثيراً من الأفعال والسلوك تقتضي في الواقع القرار الفوري الذي لا يحتاج إلى مثل هذا المعيار الحسابي، وإنما إلى عملية الحدس والعقل المنتبه. إن ذلك كله يوضح صعوبة تطبيق هذا المقياس الذي يورده بنتام في مذهبه. وكما سنرى فإن هذا الاتجاه النفعي قد تطور إلى اتجاه عام عند مل الذي حاول أن يخفف من هذه الذاتية الضيقة.

جون ستيوارت مل
John Stuart Mill

يعتبر مل أحد رواد المذهب النفعي الإنجليزي الذي ساهم في بناء هذه النظرية حتى اكتملت في صورتها النهائية المعروفة. وقد تتلمذ مل على يدي والده جيمس مل المفكر الاقتصادي والسياسي وعلى يدي صديقه وأستاذه بنتام. إن هذه التربية بدأت منذ السنوات الأولى من عمره حتى قيل إنه كان في السن الثالثة يتعلم اليونانية وبدأ يقرأ التاريخ قبل أن يبلغ سن الثامنة. وفي الثانية عشرة من عمره ركز اهتمامه على دراسة الفلسفة بداية من المنطق الأرسطي والنظرية السياسية. إن الأثر الكبير الذي تركه بنتام في شخصية مل يبدو واضحاً في أسلوب التفكير والتحليل الذي تميز به مل في حياته. ففي ميدان الإصلاح الاجتماعي الذي بدأه بنتام نجد مل يبدع فيه ويسير به إلى حد الرديكالية. لذلك كان أكثر المفكرين تمسكاً بالحرية الفردية والحقوق الطبيعية. ومقالته التقليدية (حول الحرية) تعتبر دفاعاً عملياً عن تلك الحقوق الفردية في مواجهة المجتمع.

لقد وجد مل في مذهب اللذة الأخلاقي تبريراً نظرياً لكل أفكاره السياسية والاجتماعية. وهذا يتضح جلياً من رسالته المعروفة (مذهب اللذة) التي أكد فيها على أهمية مذهب بنتام الأخلاقي إلا أنه، ومن ناحية أخرى استطاع أن يميز مذهبه بإضافات متعددة جعلته مختلفاً عن كل الاتجاهات النفعية السابقة، رغم التشابه القائم بين مذهبه وآراء أستاذه. لقد أدرك مل ذلك الخلل الذي ظهر في مذهب بنتام النفعي الذي يستند إلى اللذات الجسدية،

ولذلك حاول أن يقدم مذهبه في صورة أفضل يمكن أن تحظى بالقبول والاستجابة لدى الآخرين. ولما كان بنتام قد اقتصر على العنصر الكمي في قياس اللذات فإنه جعل مفهوم اللذة ينحصر في إشباع الشهوات الجسدية. لذا فقد استحدث مل مقياساً آخر للذة حين أدخل العنصر الكيفي في حساب اللذات. وبذلك أصبح مفهوم اللذة يتجاوز المفهوم الحسي الجسدي إلى اللذات العقلية الجمالية والأخلاقية. بل إن هذه اللذات الأخيرة أصبحت أفضل وأهم من مجرد إشباع الشهوات والغرائز الجسدية. فلم تعد اللذة بالمفهوم القديم معياراً للقيم الأخلاقية. وعلى هذا الأساس أصبح فعل التضحية فضيلة أخلاقية، ذلك لما ينتج عنه من منفعة اجتماعية، رغم ما قد يسببه من آلام للفرد. وعندما يعتاد الفرد على مزاولة هذه الفضائل تصبح هذه الفضائل مطلوبة لذاتها بدلاً من أن تطلب لما قد ينتج عنها من لذات. وبذلك استطاع مل أن يسير بمذهب المنفعة نحو الاعتدال بعيداً عن تلك النفعية الضيقة ليصبح الهدف هو تحقيق أوفر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

المذهب النفعي:

إن المذهب النفعي يعتبر من الاتجاهات الأكثر انتشاراً بصفة عامة. ويهدف هذا الاتجاه في أساسه إلى تحقيق مصلحة المجتمع وسعادته مع مراعاة المصالح الفردية لأعضاء ذلك المجتمع. وقبل أن ندخل في استعراض ومناقشة المبادىء الرئيسية لهذا المذهب الأخلاقي ينبغي لنا أن نذكر أولاً ماذا يقصد مل بالمذهب النفعي؟ يقول مل تحت عنوان (ما هو المذهب النفعي) إنه أكثر الذين يقبلون المنفعة أساساً للأخلاق، أو مبدأ أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، يؤكدون أن السلوك يكون خيراً نسبة لما يحققه من سعادة. ويكون شراً لما يحققه من تعاسة أو شقاء. والسعادة في نظر هؤلاء تعني اللذة وغياب الألم. والشقاء يعني الألم وغياب اللذة. إن اللذة أو التحرر من الألم هي الغاية المنشودة في حد ذاتها فحسب. وإن كل الأشياء المرغوبة

تكون كذلك بسبب اللذة التي تحتويها أو لأنها وسيلة لتحقيق اللذة ومنع الألم.

وكما يبدو واضحاً فإن مل قد استحسن هذا التفسير الخاص بالسلوك الإنساني. لذا فإنه يؤكد على أن هذه النظرية تفسر حقيقة الطبيعة البشرية على أنها لا تختلف في سعيها وراء اللذة ـ عن بقية الحيوانات. إلا أن مل استبعد أن يسعى الإنسان وراء نفس النوع من اللذة التي يرغبها الحيوان. فهذا المبدأ كما يقول مل لا يليق إلا بالخنازير التي تسعى وراء اللذة بدون تمييز. من هنا نجد أن مل ينتقد الآخرين الذين صوروا الطبيعة البشرية على هذه الصورة المادية المتدنية. إن لذة الحيوان لا ترضي نظرة الإنسان للسعادة. فالكائن البشري لديه ملكات أكثر سمواً من الدوافع الشهوانية لدى الحيوان. [وعندما يدرك الإنسان ذلك التسامي فإنه لا يعتبر أي شيء لا يرضى تلك الملكات بمثابة السعادة]. لذلك يقول مل: «إنها الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك هي أن أولئك المدركين للنوعين والقادرين على تقييمها والاستمتاع بهما يعطون أكثر الدرجات تفضيلاً لنوع الوجود الذي يستخدم أعلى ملكاتهم. والقليل من الملكات البشرية توافق على أن تتغير إلى حيوانات أقل مستوى مع ضمان تحقيق لذات الحيوانات..»(1). ولهذا السبب نجد مل يرفض التفسير الأبيقوري لمفهوم اللذة الذي يجعل من الإنسان العاقل كائناً يختلف في حياته وسلوكه عن الحيوان الشهواني، حيث يهدف إلى تحقيق أقصى حد من الإشباع المادي. إن مقارنة الحياة الأبيقورية لحياة الحيوانات تشعر الفرد بالتدني والسقوط لأن لذة الحيوان لا تسعد ولا ترضى غاية الإنسان. من هنا يقول مل «في الواقع لا أعتبر فعلاً أن الأبيقوريين غير مخطئين في استنباط نتائج مذهبهم من مبدأ المنفعة ـ ويجب أن تضاف الكثير من العناصر الرواقية لكي يتم ذلك في أي شكل كان(2).

لقد رفض مل رأي بنتام في أن كل أنواع اللذات من حيث الكيف متساوية. وذهب إلى عكس ذلك حيث فرق بينها جميعاً. فمنها ما هو في

---

(1) J.Mill, Utilitarianism ed. O. Johnson Ethics P. 240.

(2) المرجع السابق ص 239.

الدرجة العليا، ومنها ما هو في الدرجة السفلى. لذلك يقول في رسالته «أن تكون إنساناً جائعاً أحسن من أن تكون خنزيراً شبعان. وأن تكون سقراط جائعاً أحسن من أن تكون أحمق شبعان»[1]. ورغم أن الأحمق والخنزير يتمتعان بلذات أكثر مما يتمتع به سقراط، فإن مل يعتقد أن صفات اللذة التي يتمتع بها سقراط أرقى من تلك التي يتمتعان بها. لذلك فإن ما يتفق مع مبدأ المنفعة، كما يقول مل: هو أن يدرك الإنسان أن بعض أنواع اللذة أكثر طلباً وأكثر قيمة من غيرها، لذا فإنه من الخطأ عند تقييم الأشياء أن نقيس اللذة عن طريق الكم وحده دون الكيف، فكما تتميز اللذات عن بعضها البعض من حيث الكم تختلف أيضاً فيما بينها من حيث الكيف.

سعادة المجتمع:

إن مل ينكر ويعارض بشدة الرأي القائل بأن الإنسان بطبيعته كائناً أنانياً متمركزاً حول ذاته. خالياً من أي شعور أو اهتمام سوى ما يخص ذاته ومصلحته الفردية. ويؤكد مل من ناحية أخرى على أن هناك شيئاً أعمق من ذلك يجعل الفرد منتمياً إلى جنس الإنسان بصفة عامة. فالشعور الأصيل الخاص والاهتمام البالغ بالخير العام للجماعة له وجوده عند كل إنسان ذي تربية سليمة وإن كان ذلك بدرجة متفاوتة. وإذا وجد الإنسان في عالم مليء بالمنفعة والسعادة فإنه لا بد أن يوجد لديه مثل هذا الشعور الأخلاقي العام. ولكن قد يختفي هذا الشعور في الحالات التي يتعرض فيها الفرد لفقدان حريته لتحقيق السعادة والمنفعة عن طريق القوانين الظالمة أو الخضوع لإرادة الآخرين. أن الإنسان أحياناً يتنازل ويضحي طوعاً بسعادته الذاتية في سبيل شيء آخر. وقد يتساءل المرء عن هذا الشيء الذي من أجله يتخلى عن مصلحته الذاتية التي كثيراً ما اعتبرت الهدف الوحيد الذي يسيّر حياة الفرد. يقول مل: إن ذلك الشيء لا يكون إلا سعادة المجتمع. فقد رأى أنه من المشرف للإنسان أن يكون قادراً على التخلي عن سعادته الشخصية بدلاً من

(1) المرجع السابق ص 242.

التمتع بها. ويذهب في تحليله لهذه الظاهرة مؤكداً أن هذه التضحية الذاتية لا بد أن تكون من أجل هدف آخر، حيث إنها ليست هدفاً في حد ذاتها. فالهدف من هذه التضحية إذن من جانب البطل هو حماية الآخرين من التعرض لنفس الموقف وفقدان سعادتهم. وبعبارة أخرى، إن البطل نفسه لن يقدم على هذا الفعل إذا لم يخدم سعادة الآخرين. فالفرد الذي يضحي بسعادته الذاتية دون أن يجعل سعادة الآخرين هدفاً لفعله فهو لا يستحق التشريف أو الاحترام لما قام به من فعل. ورغم أن خدمة الآخرين والحفاظ على سعادتهم عن طريق التضحية الذاتية قد يحدث فعلاً في مجتمع غير فاضل، لكن هذا الفعل النبيل يعتبره مل من أسمى الفضائل التي يمكن أن يمارسها الفرد في حياته. وفي الوقت الذي نجد فيه مل يحث النفعيين بالتمسك بالأخلاق التي تنطلق من حب الذات، نجده أيضاً يؤكد من ناحية أخرى على أن الأخلاق النفعية تدرك أن في الإنسان عنصر التضحية بسعادته الذاتية من أجل تحقيق سعادة الآخرين. ويرفض فقط أن تكون هذه التضحية هدفاً في حد ذاتها. فالتضحية التي لا تضيف شيئاً أو تحقق مجموع السعادة تعتبر مضيعة للجهد. فالتضحية الذاتية وحدها تهدف إلى تحقيق وزيادة سعادة الآخرين من الجنس البشري بصفة عامة أو في صورة مجموعة من الأفراد في الحدود التي تمليها سعادة الإنسان. لذلك نجد مل يؤكد أن على الإنسان النفعي أن يعرف أن السعادة التي تشكل المعيار النفعي لما هو خير في الأخلاق لا تكمن في سعادة الفرد الخاصة، وإنما هي سعادة الكل. إن القاعدة الذهبية في الحياة الأخلاقية تتمثل في تلك التي وجدها مل في أقوال عيسى عليه السلام؛ «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك، وأحب جارك كما تحب نفسك». هذه الأقوال تمثل الكمال المثالي للأخلاق النفعية[1].

فالسبيل الوحيدة للاقتراب من هذا المثال تتحقق عند مراعاة الجوانب التالية:

---

(1) المرجع السابق ص 246.

أولاً: يجب أن تكون القوانين والترتيبات الاجتماعية موضوعة بطريقة تجعل سعادة ـ أو (من الناحية العملية) منفعة كل فرد ـ في انسجام بقدر المستطاع مع سعادة أو منفعة المجموع.

ثانياً: يجب أن نسخر التربية والآراء التي تؤثر على شخصية الإنسان لنؤسس في عقل كل فرد الارتباط الوثيق بين سعادة الفرد وممارستها وأثرها في السعادة الكلية ـ وبذلك يدرك الفرد أن سعادته لا تكون فقط غير منسجمة مع ما لا يحقق سعادة الآخرين، بل يدرك أيضاً أن الدافع لتحقيق سعادة الآخرين يمكن أن يكون لدى أي فرد، ذلك الدافع الذي يتصرف من خلاله الفرد طلباً لسعادته وسعادة الآخرين. ويشير مل إلى أن الدافع في السلوك الإنساني ليس له أية علاقة بالفعل الأخلاقي. فالذي ينقذ الإنسان الغريق إنما يفعل ما هو أخلاقي بغض النظر عن نوعية الدافع لذلك الفعل، سواء كان الواجب أم الأمل في تقاضي أجر متاعبه في الإنقاذ. وكذلك فإن الذي ينقض عهداً مع صديقه يكون مسيئاً أخلاقياً حتى وإن كان ذلك قد يخدم صديقاً آخر متورطاً معه في التزامات أكبر.

ورغم هذا التأكيد الشديد من جانب مل على المصلحة العامة لكنه لا يقصد مصلحة الدولة أو مصلحة المجتمع العالمي. فهو يرى أن الغالبية العظمى من الأفعال الخيرة لا يقصد بها منفعة العالم ككل، ولكن يقصد بها مصلحة المجموعة التي هي جزء من ذلك العالم. فالعمل على سعادة العالم هو موضوع الفضيلة، وأن الفرصة التي يمكن أن تتاح لأي فرد يساعد على تحقيق هذه السعادة تكون استثنائية. وفي الغالب، فإن المنفعة الخاصة ـ المتعلقة بمصلحة أو سعادة عدد معين من الأفراد ـ تمثل موضوع الأخلاق عند الأفراد.

السعادة والفضيلة:

إن المذهب النفعي يجعل من السعادة هدفاً أسمى وغاية تطلب لذاتها ولا لشيء سواها. وما عدا هذه القيمة من أهداف أو غايات قد تطلب وسيلة

لتحقيق السعادة فحسب. ولما كانت السعادة شيئاً غير محسوس فإنه قد يصعب على الفرد أحياناً إقناع الآخرين بصدق هذا المبدأ وصلاحيته قاعدة للسلوك. وهذا الأمر أيضاً يتطلب الدليل الكافي على وجود مثل هذا الشيء المعنوي في الحياة العملية للأفراد. هذه الظروف قد تشكل نوعاً من العراقيل في المجتمع. ورداً على ذلك يقول مل بخصوص وجود الأشياء المادية المرئية: مثلما نجد الدليل على وجود الأشياء المادية إذ أن الناس في الواقع يرونها، وأن الصوت مسموع وموجود لأن الناس يسمعونه. بالمثل، فإن الشيء الذي يرغبه الأفراد كالسعادة موجود لأن الأفراد في الواقع يرغبونه بالفعل[1]. إن مجرد وجود الرغبة في الشيء والسعي وراءه هو اعتراف مسبق ودليل واضح لدى الفرد بوجود ذلك الشيء. فالفرد لا يرغب فيما هو غير كائن وما هو غير موجود كما لا يرى إلا ما هو موجود. فإذا رغب الإنسان في السعادة المعنوية اللامحسوسة وسعى إلى تحقيقها فمن الضروري أن يكون مؤمناً بوجودها وواقعيتها شأنها شأن وجود الأشياء المحسوسة التي يراها ويحس بها[2].

ولكي يدلل مل على صدق وصحة المعيار النفعي يتطرق إلى مفهوم الفضيلة وقيمتها الأخلاقية. فقد صرح منذ البداية أنه باستطاعتنا أن نرغب ونسعى وراء أشياء أخرى غير اللذة، مثل الفضيلة. إلا أننا يجب أن نعتبر مثل هذه الأشياء جزءاً من اللذة. ولذلك عندما نطلبها ونرغبها فإننا في الحقيقة نطلب اللذة فقط .

ويؤكد مل في معرض حديثه أن المعيار النفعي لا يعترف بأن الفضيلة شيء مرغوب فحسب، بل هي شيء مرغوب لذاته. فالأفراد لا يضعون الفضيلة في أعلى مراتب الأشياء الخيرة بوصفها وسائل للهدف الأسمى فحسب، ولكنهم يدركون وجود هذه الفضيلة بدون النظر إلى أي هدف ورائها. لذلك فإن الفرد الذي لا يتعامل مع الفضيلة بهذه الكيفية سوف ينحرف عن منطق

(1) المرجع السابق ص 254.
(2) المرجع السابق ص 257.

العقل ويكون مخالفاً لمبدأ المنفعة. وفي هذه الحالة لا يحقق السعادة الكلية. إن مكونات وعناصر السعادة متنوعة ومتعددة، وكل منها مرغوب هدفاً لذاته وعنصراً في إطار المجموعة. فلا بد إذاً أن تكون الفضيلة مرغوبة لذاتها من ناحية. وإضافة إلى أنها وسيلة تكون أيضاً مرغوبة بوصفها جزءاً من الهدف. إن الفضيلة في المذهب النفعي ليست جزءاً طبيعياً وجوهرياً من الهدف. ولكن لها القوة لتصبح كذلك. ولكي يوضح مل هذه الآراء التي تتعلق بالفضيلة وعلاقتها بالهدف الأسمى يضرب لنا مثلاً يتعلق بحب المال. إن قيمة النقود كما يقول تكمن في الأشياء التي تشتريها وفي الرغبة في الأشياء خارجها التي تعتبر وسيلة للازدهار فحسب. ولكن النقود لا تعتبر إحدى القوى الفاعلة المحركة لحياة الإنسان فقط ولكنها في كثير من الأوقات قد تطلب لذاتها. كما أن الرغبة في النقود والاحتفاظ بها أحياناً تكون أقوى من الرغبة في استعمالها. إذا يصح لنا أن نقول إن النقود ليست مرغوبة من أجل هدف آخر ولكنها تعد جزءاً من الهدف. لذلك تنتقل النقود من مجرد وسيلة للسعادة إلى عنصر رئيسي لنظرة الفرد في السعادة.

وأخيراً يستخلص مل من العرض السابق أنه لا يوجد في الحقيقة شيء مرغوب إلا السعادة. إن أي شيء مرغوب دون أن يكون وسيلة لهدف ورائه يكون مرغوباً بوصفه جزءاً من السعادة ولا يكون مرغوباً لذاته حتى يكون كذلك. إن الذين يرغبون الفضيلة لذاتها إنما يرغبونها إمّا لأن الشعور بها هو السعادة أو لأن الشعور بدونها هو الألم أو لكلا السببين معاً. فالإنسان إذاً ذو طبيعة لا ترغب شيئاً دون أن يكون ذلك الشيء إما جزءاً من السعادة أو وسيلة للسعادة. من هنا تصبح السعادة الهدف الوحيد للسلوك الإنساني ويصبح تحقيقها المعيار الذي يقاس به كل السلوك الإنساني. فالسعادة إذاً هي المعيار الأخلاقي الوحيد.

تعليق:

في حين يشترط أصحاب هذا المذهب أن يتصرف كل فرد بمقتضى المبدأ النفعي فإن القليل جداً من الأفراد قد عرفوا حقيقة هذا المذهب وما

يتطلبه. وبالتالي فهم وحدهم الذين يتصرفون بطريقة صحيحة. إن أغلب الناس لا يتصرفون في حياتهم العامة في قيامهم بالواجب، والوفاء بالوعد ومساعدة الآخرين إلخ، على أساس أن ذلك يحقق لهم قدراً من المنفعة. بل إنهم يفعلون ذلك إما مراعاة للواجب أو لأن العمل ذاته يقتضي ذلك النوع من الاستجابة. إن المذهب النفعي وضع أساساً لأجل زيادة السعادة والرفاهية العامة للأفراد. إلا أنه في نفس الوقت يتجاهل سعادة بقية الكائنات الحيوانية الأخرى. فالإنسان كما يبدو هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يمارس ويتذوق قيمة السعادة. ولذلك فإن النفعيين لا يعترفون بأن الحيوان قادر على أن يكون سعيداً. فالكلب على سبيل المثال ـ لا يستطيع أن يستمتع بالقراءة أو بتأدية الطقوس الدينية. أو بتذوق الأعمال الفنية. ولكن أن نزعم أن الكلب لا يستطيع أن يختبر السعادة فذلك أمر يتجاوز الحقيقة. فالكلب يكون سعيداً عند حضور سيده، ويبدو كذلك عندما يطلق سراحه في الأراضي الواسعة. فالإنسان النفعي وهو يقود سيارته لا يفكر في الوقوف عندما يرى حيواناً جريحاً ولا يكلف نفسه العناء ليستدعي الطبيب البيطري لإنقاذه. إن النظرة الأخلاقية التي تقتصر على سعادة الكائن البشري فحسب ولا تتصف بالشمولية الكلية تعتبر مبدأ أخلاقياً غير كافٍ. أن ينظر المرء إلى الحيوان وهو يتألم ولا ينهض لمساعدته وإنقاذه وهو قادر على ذلك بحجة أن ذلك لا يخدم المصلحة ولا يحقق أي منفعة للإنسان يعتبر سلوكاً لا أخلاقياً مطلقاً.

لقد تحدث المذهب النفعي كثيراً عن مجموع النتائج المترتبة على الأفعال والسلوك في هذه الحياة الدنيا. إلا أنه لم يتحدث في الواقع عن علاقة هذه النتائج بالحياة الآخرة. إن هذا قد يعني أن المذهب النفعي لا يعتقد في وجود عالم الآخرة وما يشتمل عليه من ثواب وعقاب. والمتأمل في الفكر الأخلاقي لهذا المذهب قد لا يجد أية إشارة تؤكد أو تنفي وجود مثل هذه الحياة. فقد يتخذ الفرد موقفاً إيجابياً أو سلبياً من هذه القضية مع بقائه نفعياً في سلوكه وتفكيره. فإذا اعتقد الإنسان في الآخرة فإن مفهوم النتائج النفعية بالنسبة لديه يتسع حتى يشمل الدنيا والآخرة. وعلى الرغم من أن

المذهب النفعي لم يحتو على تصور لمفهوم الله والأوامر الإلهية لكنه كما يقول مل: يفترض أن الله يرغب عن سعادة مخلوقاته وبالتالي يكون العمل بدافع السعادة والمنفعة قاعدة إلهية. إلا أننا في الواقع لا نجد الأديان تؤكد على أن السعادة الإنسانية هي الهدف أو الغاية الإلهية في هذا الكون. ففي الأديان السماوية نجد أن الله يأمر الإنسان باتباع أوامره كما هي واردة في رسالاته المتعددة. أما السعادة المتحققة في الدنيا والآخرة فإنها تأتي ثواباً وعد بها الله كل من يتبع تلك الأوامر. ولذلك فإن التعاليم والقيم الدينية لم تقدم في شكل نفعي. ومن هنا كانت الرذائل، كالقتل والزنا، والسرقة أفعالاً مذمومة لا أخلاقية وإن ساهمت في بعض الأوقات في تحقيق المنفعة والمصلحة.

إن المذهب النفعي يأمرنا بالسعي وراء تحقيق أوفر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد. ولكن هل يتفق الأفراد على ماهية هذه السعادة؟ فالأفراد في الواقع لديهم اعتقادات وآراء مختلفة عن ماهية السعادة. فالفرد قد لا يتردد في العمل على تحقيق أوفر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. إلا أن ذلك يكون طبقاً لتصوره لمفهوم السعادة. وبذلك يتنوع السلوك الفردي داخل المجتمع إلى حد التضارب والتناقض. وينشأ ما ينشأ من مشكلات سلوكية وأخلاقية بين الأفراد. وبهذا يتضح قصور هذا المذهب بوصفه مبدأ يحكم السلوك البشري.

والأفراد عموماً في تأديتهم لواجباتهم والتزاماتهم المختلفة لا يتصرفون بدافع المنفعة أو السعادة العامة. بل أن الفرد يتصرف بدافع الواجب المفروض عليه بصفته عضواً في المجتمع، بغض النظر عن نوع وشكل النتائج المتوقعة من ذلك. فالوفاء بالوعد أو الإحسان أمر يقتضيه الواجب والشعور الأخلاقي في النفس البشرية. إن هذه القيم تحتوي في ذاتها على ما يوجب القيام بها والتصرف بمقتضاها. ولذلك تبقى القيم الأخلاقية خالدة وسامية وإن لم تحقق المصلحة أو المنفعة.

وأخيراً فإن هذه الفلسفة قد تجاهلت القيم الإنسانية التي تجعل من الإنسان هدفاً في ذاته وليس وسيلة مطلقاً. فإذا تطلب تحقيق السعادة النهائية لجميع أفراد المجتمع باستثناء فرد واحد وضع على آلة التعذيب طوال حياته فإن ذلك ينسجم تماماً مع الموقف النفعي. ونظراً لأن الفعل يحقق السعادة لأكبر عدد من الناس فإنه يكون فعلاً أخلاقياً يجب أن يتم. بهذا يكون المذهب النفعي قد جعل من الكائن البشري وسيلة لغيره بدلاً من أن يتعامل معه هدفاً في حد ذاته. فالإنسان لا يمكن التعامل معه والنظر إليه إلا بوصفه هدفاً في ذاته. فلا يمكن استخدامه أدوات أو وسيلة إلى ما هو خارج عن ذاته ووجوده.

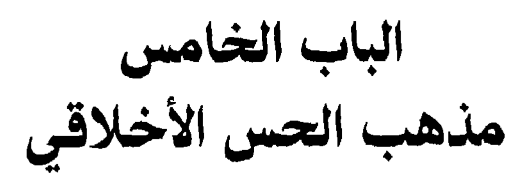
تطبيقات عن الباب الرابع:

س 1 ـ اكتب مقالة توضح فيها الأسس الطبيعية التي اعتمد عليها التصور النفعي الذاتي في الأخلاق موضحاً مدى تطابق هذا المبدأ مع الطبيعة البشرية؟

س 2 ـ يؤكد بنتام على أن مقياس الخير والشر هو اللذة والألم. وعلى هذا الأساس يحدد بنتام منهجاً لتقييم الأفعال والسلوك يتمثل في حساب اللذات. تحدث عن هذا الحساب وعلاقته بالخير والشر؟

س 3 ـ لقد حاول أنصار مذهب المنفعة التخلص من النتائج السلبية التي وقع فيها أنصار المنفعة الذاتية وذلك بإجراء بعض التعديلات والإضافات على المبادىء الرئيسية لمذهب المنفعة. ناقش هذه الإضافات مبيناً الإطار العام لهذه النظرية؟





الباب الخامس
مذهب الحس الأخلاقي



مذهب الحس الأخلاقي

ظهر هذا الاتجاه في الفترة ما بين القرن السابع عشر والثامن عشر مدرسة مستقلة في التفكير المعرفي عن غيرها من المدارس العقلية والتجريبية بصفة عامة. لقد رأى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان بطبيعته قادر على التمييز بين الخير والشر وعلى إصدار الأحكام الصحيحة الصادقة التي تتفق مع المبادىء الأخلاقية السامية. إن الطبيعة البشرية تتكون من عناصر متعددة لكل منها وظيفته المتميزة والمحددة. ففي المجال المعرفي نجد الحواس تعمل على استقبال المؤثرات الخارجية التي تحدثها الأشياء الخارجية. فهي وسيلتنا الوحيدة كما يعتقد المفكرون الاختباريون لاكتساب المعرفة في المجالات المختلفة. وكما ندرك الأشياء الخارجية عن طريق الحواس فإننا نستطيع أن نميز بين أنواع السلوك والأفعال عن طريق حاسة أخرى هي الحاسة الخلقية. إن هذه الملكة تعتبر مبدأ باطنياً يختلف عن العقل والضمير والحواس في عملها وطبيعتها في المجال الأخلاقي. فهي تدرك الخير والشر حدسياً وتدفع الفرد إلى ارتكاب الأول والابتعاد عن الثاني. إن هذه القوة تنزه في عملها عن الخطأ في كل أحكامها. من هذا رأى أصحاب هذا الاتجاه أن القيم والمبادىء الأخلاقية الصادرة عن هذه الحاسة ليست في حاجة إلى دليل أو برهان خارجي. فهي تعمل ذاتياً لا تخضع إلى أية مؤثرات خارجية ذاتية أو اجتماعية. فالمعيار إذن شيء باطني وجداني، ومطلق في نفس الوقت.

لقد ضاق أصحاب هذا المذهب من تلك الاتجاهات الفردية الأنانية في السلوك الإنساني. هذه الاتجاهات الفردية تؤكد على أن الفرد لا يعمل إلا بمقتضى ما قد يحقق منفعة ذاتية فحسب. فلم يعد الخير العام يمثل الدافع الكافي أو الأساسي على الفعل والسلوك لدى الأفراد. وبذلك انتشرت الفوضى ودب الخلاف بين أفراد المجتمع الواحد. من هنا رفض أصحاب الحاسة الخلقية مبدأ المنفعة الذاتية معياراً للسلوك البشري. إن الفعل الخلقي في جوهره يعود إلى تلك القوة الباطنية الوجدانية بغض النظر عن نوعية وشكل النتائج المترتبة على الفعل. فالطبيعة البشرية كما صورها الحسيون تختلف في تركيبها عما كانت عليه عند أصحاب المنفعة الذاتية. إن أول هذه العناصر المكونة لهذه الطبيعة تتمثل في تلك الدوافع الذاتية التي تدفع الفرد لتحقيق مصلحته الذاتية، إلى جانب ذلك نجد العناصر الطبيعية أو الاجتماعية التي تدفع الفرد لتحقيق الخير العام والتضحية من أجل الآخرين. إن هذه العناصر الذاتية والاجتماعية من الطبيعة البشرية تعمل في انسجام لتحقيق الأهداف الذاتية والاجتماعية للأفراد دون إحداث أي اضطراب أو خلل في الحياة العامة للمجتمع. فالفرد وهو يعمل لتحقيق مصلحته وسعادته الخاصة يعمل أيضاً على تحقيق مصلحة الآخرين. ولذلك نجد من بين أنصار هذا الاتجاه من يبشر بالاتجاه النفعي العام الذي ظهر في فترة لاحقة.

وعلى الرغم من أن هذه الملكة الوجدانية تعمل من أجل تحقيق الخير وتجنب الشر - وبالتالي فهي لا تختلف عما تهدف إليه الأديان بصفة عامة - لكنها لا تستند في أحكامها وعملها إلى تلك القيم والمبادىء الدينية. لقد عبر بعض أنصار هذا الاتجاه عن قبولهم لبعض القيم والعواطف الدينية التي تنسجم مع الحاسة الأخلاقية، إلا أنهم أنكروا أية علاقة بين الدين والأخلاق. ولذلك لم يؤسسوا القيم والمبادىء الأخلاقية على أي من الأديان السماوية بما في ذلك المسيحية، بل لقد حاولوا إنشاء ما يسمى بالدين الطبيعي الذي يقوم أساساً على الطبيعة العاقلة في الكائن البشري كما حدث مع شافتسبري.

من هنا يتضح أن أنصار الحاسة الخلقية جعلوا من العاطفة الوجدانية مبدأ ومعياراً للسلوك البشري. ولذلك أصبح هذا المذهب متميزاً عما سبقه من الاتجاهات العقلية والتجريبية التي تجعل من العقل المجرد أو التجربة والخبرة الحسية أساساً لتقييم الأفعال والسلوك. إن هذه العاطفة كما يراها الحسيون تعمل ذاتياً على إدراك أفعال الخير والشر وتصدر أحكامها مباشرة دون الرجوع إلى جهة باطنية أو خارجية. ولكي تتضح لنا هذه الصورة الفلسفية التي يقدمها لنا أصحاب هذا الاتجاه سنتناول بعض النماذج الفكرية التي تعبر عن هذه الأفكار والقضايا في مجال الفكر الأخلاقي.



الفصل الأول
شافتسبري
Shaftesbury

لقد جاءت فلسفة شافتسبري بصفة عامة رد فعل على المذهب الذاتي الفردي الذي ساد في القرن السابع عشر، والذي كان قد وضع أساسه الفيلسوف توماس هوبز في السياسة والأخلاق. لقد أدرك شافتسبري خطورة تأسيس الأخلاق على هذا المبدأ النفعي الضيق، ولذلك فقد رفض هذا الاتجاه في أصوله وفروضه المتمثلة في تلك الدوافع المادية الذاتية مصدراً لكل الأفعال والقيم الأخلاقية[1]. إلا أنه في الوقت نفسه لم ينكر وجود ووظيفة هذه الدوافع في السلوك الإنساني كما أنكر الحدسيون والعقليون ذلك من قبل. ولكن الشيء الذي يرفضه هو أن تكون هذه الدوافع الأنانية المصدر الوحيد لكل السلوك الإنساني والقيم السلوكية. فهو يؤكد أن عاطفة الإحسان والإيثار والعمل على تحقيق مصلحة الآخرين شيئاً غريباً عن الطبيعة البشرية.

إن هذه العاطفة الاجتماعية تعتبر جزءاً أساسياً وطبيعياً في الإنسان بنفس الدرجة التي تكون عليها العاطفة الذاتية طبيعية في الإنسان. فهي متأصلة في الإنسان وتلعب دوراً رئيسياً وأساسياً في السلوك الإنساني لا نستطيع إنكاره. لذلك فإن شافتسبري لا يقف عند هذا الحد فحسب بل يؤكد أن وجود الإنسان وخيره مرتبط بهذه الدوافع الاجتماعية الطبيعية التي يعبر عنها بالإحسان. فقد اهتم كثيراً في تحليله للسلوك البشري بالتوفيق وبمعالجة

(1) R.Tsanoff, The Royal Idelas of our civilization (NewYork, Dutton, 1972) P. 252.

التناقض الذي أبداه هوبز بين الطبيعة الإنسانية الذاتية والطبيعة الموضوعية الاجتماعية في الإنسان. فقد أكد أن التناقض أو التعارض بين هذه الدوافع ما هو إلا أوهام وليس له أي وجود حقيقي. وإن كليهما طبيعي في الإنسان. وأنه من مصلحة الإنسان أن يعمل طبقاً لهاتين الطبيعتين. فكما أن الأكل والشرب أشياء طبيعية في الإنسان فوجود الإنسان في جماعة هو أيضاً شيء طبيعي. إن الطبيعة البشرية في الواقع تشمل الاهتمام بإشباع الدوافع الذاتية الفردية وكذلك تعمل على توفير الظروف الاجتماعية اللازمة التي يحتاجها الفرد لضمان سعادته. ولكي يبرز هذه الحقائق في الإنسان لجأ، مثل بقية التجريبيين إلى الواقع والخبرة الإنسانية. فهو يقدم لنا دراسة نفسية للطبيعة البشرية عن طريق الدراسة التحليلية للعواطف الإنسانية. فقد أكد على وجود هذين العنصرين الذاتي والاجتماعي في الطبيعة البشرية. فأي اضطراب في العلاقة القائمة بين هذه الدوافع عن طريق الإفراط والتفريط ينتج عنه الضرر والشقاء للفرد والمجتمع. كما أنه أيضاً في حالة تأدية هذه الدوافع لوظيفتها في الإنسان كل حسب حدودها دون تجاوز ما، ينتج عنه فائدة ومنفعة للإنسان الفرد والجماعة. لذلك فإن الخير العام شيء لا يتناقض مع الرغبة الذاتية. وتبقى الفضيلة في انسجام مع المصلحة الذاتية والمصلحة العامة للمجتمع. ومن خلال هذه الدراسة النفسية للعواطف والمشاعر الإنسانية يعدد شافتسبري ثلاثة أنواع من العواطف[1]. طبيعية وهي التي تبعث في الفرد الشعور الاجتماعي والعمل من أجل تحقيق الخير العام والسعادة الكلية. ذاتية أو شخصية. وهي التي تدفع الإنسان للتعرف من خلال المصلحة والمنفعة الذاتية الضيقة. ومشاعر غير طبيعية لا تحقق الخير والمنفعة للفرد ولا للجماعة. بل تسبب الضرر والشقاء للفرد والمجتمع على حد سواء. وبالنظر إلى هذا التقسيم نلاحظ أن شافتسبري يؤكد على أهمية المشاعر الاجتماعية بنفس القدر الذي يؤكد على وجود تلك المشاعر الذاتية. إلا أنه من ناحية أخرى، يسمى المشاعر الاجتماعية (طبيعية) إيماناً منه بأنها أكثر أصالة من

(1) المرجع السابق ص 254.

غيرها من المشاعر في الطبيعة البشرية. فالطبيعة البشرية في أساسها وكمالها لا تكمن في المضمون الفردي بل في وجودها عضواً في جماعة وفي نظام اجتماعي.

إن التأكيد على أهمية الموازنة بين الدوافع الطبيعية والذاتية في الإنسان وبين الإحسان وحب النفس شيء قد لا ينكره الفرد نفسه. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نستطيع أن نكتشف هذا المعيار الذي عن طريقه تتحقق عملية التوازن؟ وما هو ذلك الخير الذي يسعى الفرد إلى تحقيقه من وراء هذه العملية كلها؟ إن الإجابة على مثل هذه الأسئلة بالنسبة لشافتسبري هي من اختصاص النظرية الأخلاقية. لذلك فإنه يؤكد على أن المعيار أو الحكم الأخلاقي هو بمثابة الحدس أو الإدراك المباشر الذي يصدر من الفرد. هذا الإدراك هو الفهم والتمييز لكل الموضوعات السلوكية. وأن الطبيعة البشرية تقوم بمثل هذا العمل أثناء استعمالها للحواس في إدراك الأشياء. فتدرك الأبيض أو اللون بصفة عامة مباشرة دون استنباط أو استقراء. ونحن ندرك الخير والشر، والفضيلة والرذيلة مباشرة عن طريق حاسة أخرى، بنفس الطريقة التي تدرك بها الحواس خصائص وآثار الأشياء. فالمعنى الأخلاقي إذن هو استجابة مباشرة للموقف السلوكي بالقبول أو الرفض والاستهجان. وهذا الحكم يكون دائماً في اتفاق مع النتائج التي يتوصل إليها العقل في كل الظروف.

أما فيما يخص السؤال الثاني فإن شافتسبري لم يكن واضحاً حول تحديد مفهوم (الخير) الذي من أجله يعمل الفرد مع الآخرين دون الوقوع في تضارب أو تناقض. فلقد أشار إلى أن تحقيق ذلك الخير يتطلب الاعتدال والمعيار الصحيح في عواطفنا. وأن أي اضطراب أو انفعال يحدث في العواطف يؤدي إلى الشقاء. فالخير كما يبدو يكمن في تحقيق السعادة. ففي كتابه (بحث في الفضيلة) يؤكد شافتسبري على أن الإنسان يمكن أن يكون فاضلاً وبذلك يكون سعيداً. وهذا يتطلب من الإنسان عدم الانقياد للذة والتمسك بالحكم الأخلاقي العام. فالسؤال الحقيقي كما يقول

يتمثل في «ما إذا كنا مقتنعين حقاً وراضين، وكان اختيارنا كما ينبغي»[1].

إن الشيء القيم في الحياة لا يكمن في اللذة أو في الإحسان ولكن في الكمال المنسجم للطبيعة البشرية. إن تحقيق هذا الانسجام ينتج عنه الكمال الدائم لحياة العواطف المنظمة الذاتية والطبيعية. إن شافستبري يقدم لنا بهذه الفكرة صورة أفلاطونية لاتحاد الكمال الأخلاقي والجمال. إن السعي وراء الخير يكشف لنا شرف الذوق وعفته. بينما يعكس السعي وراء الشر والرذيلة نوعاً من الحياة الدنيئة. فالحياة العاطفية المنظمة والصحيحة تحقق صفة الكمال، وفي هذا محاكاة للعمل الفني العظيم. إن الإنسان الأخلاقي في تصرفه وسلوكه يكون بمثابة الفنان الذي يجسد العمل الفني الرائع. فالشيء الجميل كما يقول شافتسبري: «منسجم ومتناسق وحقيقي... والشيء الجميل والحقيقي يكون أيضاً متفقاً وخيراً»[2].

إن مكانة شافتسبري من التاريخ الفلسفي تمثل حركة أساسية وتأثيراً قوياً يمتد إلى القرن التاسع عشر. وقد صنف منتسيكيو شافتسبري مع أفلاطون ومونتين ومالبرانش بوصفهم أعظم أربعة شعراء وأساتذة أخلاقيين للإنسانية.

(1) المرجع السابق ص 254.

(2) المرجع السابق ص 255.

هاتشيسون

Hucheson

إن فلسفة شافتسبري المتمثلة في حب الفضيلة الناتجة عن الانسجام بين حب الذات والعمل على تحقيق مصلحة الجماعة قد حظيت باعتراف وتأييد هاتشيسون. لذلك حاول الأخير أن يدفع بهذه الأفكار ويطورها في إطار فلسفته الأخلاقية. فقد أكد أن الاتجاه الاجتماعي يشير إلى مذهب اللذة العام ولكنه غير مؤسس عليه. إن الجاذبية الطبيعية للحياة الخيرة واضحة مباشرة لملكة الحس العقلي، ولكنها متفقة مع العقل ويشير هاتشسيون إلى وجود حواس متعددة في الإنسان إلى جانب وجود الحواس الخمس المعروفة. ومن هذه الحواس حاسة التفكير أو الوعي الذاتي وحاسة الوعي الاجتماعي والحاسة الباطنية للجمال وحاسة الشرف وأخيراً الحاسة الخلقية وهي أهم الحواس جميعاً. هذه الحاسة الأخيرة نميز بها بين الخير والشر وبين الفضيلة والرذيلة. ففي كتابه (بحث في أصول أفكارنا للجمال والفضيلة) يوضح هاتشيسون أن الإنسان لم يترك في عالم الفضيلة دون أداة أو وسيلة يستطيع عن طريقها أن يميز الخصائص الإيجابية والسلبية للأفعال والسلوك؛ وبالتالي ينظم سلوكه وحياته طبقاً لذلك. وإذا كان شافتسبري قد أشار إلى الانسجام بين الإحسان وحب النفس فإن هاتشيسون يؤكد على أن الإحسان أو الإيثار هو ما يكون ماهية وجوهر الخير الأخلاقي[1]. لذلك يرى أن السلوك الإنساني الذي يكون مصدره حب الذات لا يحتوي على أية قيمة أخلاقية. أما

---

(1) Encyclopedia of Philosophy. 11. P. 99.

في الظروف التي يكون فيها الفعل الإنساني غير واقع في إطار الإحسان أو الإيثار فإن حب الذات يكون ذا قيمة أخلاقية مساوية لقيمة الإحسان. ومن هنا نرى هاتشيسون يؤكد على وجود بعض الفضائل الفردية الذاتية مثل ضبط النفس والشجاعة واحترام النفس. إن تجاهل مثل هذه الفضائل الفردية قد يعرقل تحقيق الخير العام الذي يسعى إليه أفراد المجتمع.

إن هاتشيسون في فلسفته الأخلاقية حاول أن يحقق التوازن بين نظرية الحس الأخلاقي التي تقرر أن خيرية الفعل تكمن في مدى احتوائه على شعور الإحسان، والنظرية التي تجعل الخير الأخلاقي متعلقاً بنتائج الفعل ومدى مساهمتها في السعادة الكلية للمجتمع. لذلك نجده يفرق في كتابه (نظام الفلسفة الأخلاقية) بين صورة ومادة الخير. فالأول يتمثل في واقع الإحسان مصدراً للفعل. وأما مادة الخير فتكمن في نتائج الفعل وعلاقتها بالخير العام. فإذا أدت هذه النتائج إلى زيادة أو تحقيق الخير العام فإن الفعل يعتبر مادياً خيراً. وقد حاول هاتشيسون أيضاً أن يضع معياراً يقيس به درجات الخير العام في السلوك الإنساني الواحد. فالأفعال تتفاوت ليس في مصدرها فحسب بل في نتائجها ومدى مساهمتها في تحقيق الخير العام. لذلك نجد هاتشيسون يُنشىء حساباً عاماً لتقييم أي فعل أخلاقي. وهذا الحساب الرياضي في الأخلاق يتمثل في أن القيمة الأخلاقية لأي فعل هي النية المركبة من الإحسان والقدرة على الفعل. نحن نستحسن الفعل الصادر عن الإحسان نسبة إلى قدرة الفاعل والجهد المبذول صغيراً أو كبيراً. فعندما يكون ذلك الجهد قد وصل إلى أقصى مداه لتحقيق الخير العام، وهي حالة تساوي فيها درجة الخير مع الجهد تتحقق الفضيلة. ومن الواضح أن هاتشيسون في حسابه الرياضي كان ينظر إلى الإحسان، بوصفه مصدراً للخير والفعل، بأهمية أكبر مما ينظر إلى مدى مساهمة الفعل ونتائجه في السعادة[1]. فعندما تكون درجة الإحسان مصدراً للفعل متساوية لدى شخصين وبقية الظروف متشابهة، فإن كمية السعادة الحاصلة ستكون مختلفة باختلاف القدرة على الفعل لدى

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

كل منهما. إن الاستخدام الأقصى للقدرة في الإحسان، الذي هو أساس الكمال في الفضائل، يستدعي دراسة مبدأ أو في قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس والاختيار الحسن بين مختلف الطرق السلوكية. الإحسان مبدأ عام مثل الجاذبية كما يقول هاتشيسون. فهو يمتد وينطبق على كل الأفراد ويزداد مثل الجاذبية كلما انعدمت المسافة، ويقوى كلما ازدادت العلاقة الاجتماعية. وعلى هذا المنوال يفرق بين أشكال متعددة للإحسان مختلفة في الدرجة والإحسان الذي يربط بين الآباء والأبناء، وفي العلاقات المتينة الأخرى مثل التي تؤدي إلى الشرف والتآزر. وفي مقابل الاعتراف بالإحسان نجد الشعور بالإلزام الخلقي أو الاعتراف بالحقوق.

بقي أن نشير إلى أنه بالرغم من أن هاتشيسون قد تابع شافتسبري في تفسيره للأخلاق حيث رفض أن يقيم الأخلاق على الأسس الدينية، لكن منهجه يشير إلى ذلك المصدر المتعالي للفضيلة والشفقة. فقد أكد أن خبرتنا الأخلاقية تشير إلى لا نهائية وعدم محدودية الحكمة والقوة والإحسان في الطبيعة الإلهية. وعن طريق هذه الطبيعة الكاملة يستمد الإنسان الحس الأخلاقي والميل والرغبة القوية إلى الإحسان ومساعدة الآخرين.

توماس ريد

Thomas Reid

يعتبر توماس ريد من أهم أعلام هذه المدرسة التي تعتبر المبادىء الأخلاقية اعتقادات الحس العام أو الفهم المشترك. وقد تبين ذلك في كتابه (مقالات في القوى العقلية للإنسان) وخاصة في الباب المعنون «هل يمكن أن يبرهن على الأخلاق» حيث أكد أن الأخلاق تعتمد في وجودها وأحكامها على هذه الحاسة العامة التي تدرك الخير وتميزه مباشرة دون اللجوء إلى أي دليل أو برهان سوى القوة الذاتية لتلك الملكة. فالأخلاق أولاً لا يمكن من الناحية التبريرية أن تتمثل في صورة استنباط أو استقراء من عدة تعريفات كما حدث ذلك عند سبينوزا ومنهجه الأخلاقي الذي وضع في صورة فروض واستدلالات رياضية. إن الأخلاق تهتم بإثبات وتأكيد الواجب الإنساني. فهي تعتمد على ملكة أو قوة باطنية هي في أساسها منحة إلهية توضح لنا الاختلافات بين أنواع السلوك الإنساني خيره وشره[1]. وبالتالي فإن إتباع أوامر تلك الملكة يكون بمثابة الإلزام للفرد في مختلف تصرفاته وأفعاله. لهذا فإن المبادىء الرئيسية والأولية التي تصدر عن هذه الملكة تعتبر ذاتية الدلالة والبرهان ولا تحتاج إلى غيرها من القضايا حتى تتضح حجتها أو صدقها. إلا أن هناك نوعاً آخر من المبادىء الأخلاقية لا ترقى إلى ذلك المستوى من الدلالة والقوة الذاتية. وهذه المبادىء مستنبطة عن طريق الاستقراء من النوع السابق مقدمات وشروطاً لصدقها وقبولها. وعندما يؤكد ريد على ضرورة هذه البداية الحدسية فإنه يلجأ إلى تأكيد الحسن العام منهجاً

(1) R.Tsanoff, The Moral. Ideals of Our civilization, (Dutton, NewYork, 1972) p. 248.

يقود الإنسان إلى الخير والفضيلة والسعادة. وإن الإنسان المحترم يكتشف ويعرف واجبه بدون اللجوء إلى الاستقراء والاستنتاج».

ويتحدث ريد في كتابه الآخر (مقالات حول القوى الفاعلة للعقل البشري) الذي ظهر في نفس السنة (1788) التي ظهر فيها كتاب كانط الشهير (نقد العقل العملي) عن بعض الآراء المتطورة في نظريته الأخلاقية. فقد صنف مبادىء الأفعال والسلوك الإنساني إلى ثلاثة أنواع مختلفة:

الآلية والحيوانية والعقلية. فيما يخص النوع الأول فهو يحدث فينا تأثيرات وحركات بدون إرادة أو قصد من جانبنا. فهي حركات تتم آلياً دون تخطيط أو انتباه من الفرد. في حين أن المبادىء الحيوانية تصدر عن إرادة وإصرار في كل أفعالها. إلا أن هذه المبادىء من ناحية أخرى لاتمتلك القدرة على الحكم والتمييز. هذه المبادىء الحيوانية يشترك فيها الحيوان والإنسان وتتمثل في الشهوات المادية والرغبات والعواطف المختلفة. إن هذه الرغبات والشهوات ليست فضيلة أو رذيلة في ذاتها. وفي هذا يشير ريد إلى ثلاثة أنواع من الرغبات لدى الإنسان: الرغبة في القوة والرغبة في الاحترام، والرغبة في المعرفة. هذه الرغبات جميعها ليست اجتماعية في طبيعتها ولكنها تشير إلى وجود العنصر الاجتماعي. فالعواطف بصفة عامة وبكل وضوح هي شعور اجتماعي. وهي إما أن تكون شعوراً بالمحبة أو شعوراً بالكراهية. والعواطف المتبادلة التي تبعث المنفعة العامة هي المصدر الأساس للسعادة والراحة للإنسان في هذه الحياة. إن مثل هذه العواطف تبرز واضحة في العلاقات المختلفة بين البشر، مثل حب الآباء والشكر والتقدير للعاملين المخلصين، المشاركة الوجدانية للمساكين، والاحترام للحكماء والأخيار، والصداقة والإحساس بالروح العام. وفي مقابل الصنفين الأولين من المبادىء نجد الصنف الثالث الذي يتمثل في المبادىء العقلية الموجهة. إن هذه المبادىء لا يمكن بإدراكها بدون ملكة العقل. فالعقل وحده يدرك مثل هذه المبادىء إدراكاً مباشراً وحدسياً. أما عن طبيعة هذه المبادىء

وعملها فهي توجيهية وعملية، وبالتالي ينبغي أن تخضع لها كل الشهوات والرغبات. وقد حدد ريد اثنين من هذه المبادىء العقلية وهما متناسقان ومنسجمان معاً وفي نفس الوقت مختلفان. «أن يعتبر الفرد خيره الخاص فوق كل شيء، وأن يعمل بمقتضى الواجب»[1]. هذان المبدآن هما اللذان يوجهان كل أفعالنا وتصرفاتنا ويجعلان حياتنا مشروعاً عقلياً. فنحن طبيعياً نرغب في كل ما يمكن أن يجعلنا سعداء وأكثر كمالاً، ونطلب الأشياء التي تحقق لنا الخير وتجنبنا الشر. هذه الفكرة تصبح المبدأ الموجه لحياتنا وسلوكنا. وهذا ما يعرف بمبدأ المنفعة الذاتية.

وبالنظر إلى الطبيعية البشرية ومكوناتها نجد أنها تحتوي على بعض العناصر التي يمكن أن تشكل بعض الصعوبات والعقبات في طريق العمل بتلك المبادىء الأساسية في الأخلاق. من هذه العناصر المضادة للمبادىء الموجهة ما يتمثل في العواطف والمشاعر اللاعاقلة التي قد تعمل دون وعي لإرضاء ذاتها وإشباع حاجاتها من الأشياء الخارجية. إن السعي الحقيقي المناسب وراء الخير والسعادة يتطلب الإدراك الواعي الواضح لتلك العناصر المضادة كما يتطلب أيضاً العمل على إخضاعها وانقيادها للقوة العاقلة الموجهة. إن الاعتبار الواعي فكرياً للخير الأسمى يشترط احترام الفرد لهذا المبدأ العاقل. وهذا ما يكون فكرة الواجب أو الإلزام الخلقي لدى الفرد. إن هذا المبدأ هو أسمى المبادىء الفعالة بصفة عامة وهو بمثابة القاعدة الواضحة الأكيدة للسلوك الإنساني. بل أن هذه القاعدة تتجاوز في خيريتها وصدقها تلك القاعدة النفعية التي أساسها اللذة أو الفائدة أو المنفعة. لذلك فإن فكرة الاستقامة (Rectitude) لا ترجع إلى اصطلاحات اللذة أو المنفعة أو السعادة. بل تتمثل في ذلك المبدأ الأخلاقي الواضح المتميز الذي بدونه لا نكون مخلوقات أخلاقية. «إن هذا المبدأ الأخلاقي لا يعتبر هو ذاته التمييز العقلي للاستقامة فحسب، ولكنه الإلزام العملي للإرادة بما هو مسبق بتمييزه حقاً أو خيراً. وهو في أحكامه لا يتطلب اللجوء إلى أي شيء خارجه كما سبق

---

(1) المرجع السابق ص 249.

توضيحه. وفي هذا المقام يكون ريد قد قدم لما سماه كانط في النظرية الأخلاقية بالأمر المطلق الذي يلزم الأفراد دون قيد أو شرط أو استثناء. ومن هنا نرى أن السؤال والبحث عن مبررات هذا المبدأ وصدقه خارجه يعتبر عملاً غير عقلي أو منطقي. يقول ريد «اسأل الرجل الشريف الذي يعتقد أنه ملزم بأن يقدم فعل الشرف: إن السؤال نفسه سيكون مزعجاً لذلك الرجل».
إن الأفعال فيصدورها عن الطاعة للواجب تبعث فينا الشعور بالقيمة والأهمية. فتقديرنا الأخلاقي للفرد، يتمثل في احترامنا وتمنياتنا الخيرة له، الأمر الذي يختلف عن شعور المحبة والعاطفة الذاتية. فالإنسان الذي نحترمه أخلاقياً نعزّه ونحبه دون منفعة أو فائدة متوقعة. وعلى عكس ذلك يكون الإنسان الذي يرتكب الرذائل والذي نشجبه ونستهجنه. لذلك يقول ريد: «لا يوجد حكم لقلب إنسان أكثر وضوحاً وأكثر قبولاً من ذلك».

من هنا نرى أن السعي لتحقيق الفضيلة والكمال الأخلاقي يتطلب الدراسة الجادة للخبرة والتجربة من أجل الكشف عن السلوك السوي الذي يؤدي إلى تحقيق الخير الأقصى. ومن ناحية أخرى، وبأهمية أكثر، فإن ذلك الشعور الأخلاقي للاستقامة يتطلب أن نجعل أنفسنا على صلة دائمة مع الواجب. فالقيم والمبادىء الأخلاقية لا يكون مجالها إلا التجربة حيث تنظم وتحكم كل الأفعال والسلوك الذي يصدر فعلاً عن الإفراد. إن تصرفاتنا تقبل الحكم والوصف بالمدح والذم أو بالاستحسان والاستهجان. ومن بين أفعالنا كلها نجد الفعل الاختياري وحده يقبل الحكم الأخلاقي. في حين أن الفعل الذي يرتكب قسراً ـ بغض النظر عن توافقه أو عدم توافقه مع المبادىء الأخلاقية لا يكون موضوعاً للحكم الأخلاقي. إن عملنا أولاً يتضمن الدراسة الدقيقة لما هو واجب. كما يشمل أيضاً الكشف عن قوانا الذاتية التي تقوي النفس في مواجهة العواطف والشهوات المادية. ويورد ريد بعض المبادىء الأخلاقية العامة التي ينبغي أن تحكم سلوكنا وأفعالنا في حياتنا مع الآخرين. من هذه المبادىء[1]:

(1) المرجع السابق ص 250.

1 ـ يجب أن نفضل الخير الكثير على الخير القليل حتى على المدى البعيد.
2 ـ لما كان هدف الطبيعة متجسداً بوضوح في الطبيعة البشرية ينبغي علينا أن نتصرف ونعمل بمقتضى ذلك الهدف.
3 ـ لا وجود للإنسان بمفرده. لذلك يجب أن نكون اجتماعيين ومراعين للآخرين في كل تصرفاتنا معهم.
4 ـ إن قيمة الخير والشر، والفضيلة والرذيلة واحدة لدى كل الأفراد، وثابتة في كل الظروف.
5 ـ إن الخضوع لله أمر ذاتي الدلالة لكل من يعتقد في وجود الله.

تعليق:

يؤكد أصحاب الحاسة الخلقية على أن الدافع الوحيد في كل أنواع السلوك والأفعال الخيرة هو تلك العاطفة أو الشعور الوجداني النظري في الإنسان. إن هذا المبدأ يعد حاسة سادسة تتعلق بتميز الخير والشر في حياتنا العملية. فالأفعال إذاً حسب هذا الاتجاه تكون خيرة وذات قيمة أخلاقية إذا كانت مؤسسة على الحس العام ومتطابقة معه. إن هذا الشعور يدفعنا إلى فعل الخير وتجنب الشر بطريقة طبيعية حدسية دون اللجوء إلى أي برهان أو دليل خارجي. إلا أن أصحاب هذا الاتجاه لجأوا إلى نتائج الأفعال وآثارها عند تقييم أي فعل أو سلوك. وكما يقول شافتسبري، فإن الفعل يصبح خيراً متى حقق نتائج إيجابية للمجموع، في حين أن الفعل ذاته قد يكون شراً إذا حقق منفعة ذاتية وحسب. وهذا يعني أن المعيار الذي يمكن أن يقيم السلوك والأفعال شيء خارجي وليس شيئاً وجدانياً كما يعتقد أصحاب الحاسة الخلقية. وبذلك انتهى هذا المذهب على يد هاتشيسون إلى نفس النتائج التي آل إليها المذهب النفعي الذي يربط الفعل الأخلاقي بما يحققه من سعادة لأكبر عدد من الناس. وعلى الرغم مما ذهب إليه أصحاب هذا المذهب من التأكيد على الوجدان والحس العام معياراً للقيم الأخلاقية بصفة خاصة، والمعرفة الإنسانية بصفة عامة، لكنهم أنكروا الحقائق والقيم الدينية وخاصة تلك التي

جاءت عن طريق الوحي. لقد امتدح شافتسبري في البداية الموقف المسيحي الذي ربط بين خيرية الأفعال وعاطفة المحبة. إلا أنه ومن ناحية أخرى استبعد فكرة أن يكون الكون وما فيه من انتظام وترتيب دقيق وإبداع أثر يدل على وجود الله وطبيعته. إن الله بمقتضى هذا المذهب يكون أسمى من أن يرتبط بكل ما يجري في هذا الكون من اضطراب وفوضى. وقد أدى بهم ذلك الاعتقاد إلى انتقاد فكرة الثواب والعقاب التي وردت في الأديان السماوية. وبهذا يفصل شافتسبري بين الأخلاق والأديان السماوية على الرغم من اعتقاده الراسخ في وجود إلّه كامل كما اهتدى إليه عن طريق الحس الباطني.

لقد أقام أصحاب هذا الاتجاه المبدأ الأخلاقي على الدراسة التحليلية النفسية للطبيعة البشرية، إلا أنهم صوروا الإنسان على أنه مجموعة من المشاعر والعواطف المختلفة فحسب. فقد رأى شافتسبري أن الطبيعة البشرية تحتوي على ثلاثة أنواع من العواطف: ـ ذاتية، وطبيعية، وغير طبيعية. فالأخلاق الحقيقية هي تلك الأفعال والسلوك التي تؤسس على المشاعر الطبيعية حيث، إن هذه الأفعال وحدها تؤدي إلى تحقيق السعادة لأكبر عدد من أفراد المجتمع. وهنا نجد شافتسبري يهمل طبيعة الدوافع والعواطف الذاتية ودورها في السلوك البشري. فقد سلم مسبقاً بأن مثل هذه المشاعر الشخصية تعمل بانسجام مع تلك التي سماها الطبيعية. إلا أننا نشاهد في الواقع السلوكي للأفراد تضارباً وتضاداً في أغلب الأحوال بين هذه المشاعر الذاتية التي تميل على تحقيق المصلحة الشخصية، وتلك العواطف الطبيعية الاجتماعية التي تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة في المجتمع. بل أكثر من ذلك فإننا نجد العواطف الذاتية تنمو في بعض الظروف إلى درجة تسيطر فيها على تلك المشاعر الاجتماعية. ولهذا السبب يصرح بعض المفكرين بأن الدافع الوحيد في السلوك البشري هو تلك العواطف الذاتية التي تعمل على تحقيق المصلحة الشخصية للفرد. وقد رأينا فيما سبق هذا الاتجاه النفعي الضيق كما نادى به توماس هوبز في القرن السابع عشر. ومن ناحية أخرى فإن أولئك الحسيين قد تجاهلوا وظيفة العقل في الفهم والإدراك لتلك الحقائق والقيم الأخلاقية. لقد

جعلوا قوة التمييز بين الخير والشر تكمن في العاطفة والوجدان. إن هذا كما يبدو ناتج عن الخلط بين وسيلة الإدراك والفهم للوسائل والأهداف التي هي من عمل العقل من ناحية، والدوافع المسؤولة عن اختيار الفعل والحدث من ناحية أخرى. فالعقل هو القوة التي تميز بين الخير والشر، وبذلك تنير الطريق أمام عمل العاطفة بوصفه أحد الدوافع الوجدانية التي تدفع الإرادة للاختيار والتقرير. وإذا كانت الحاسة الخلقية تشبه في عملها بقية الحواس الأخرى فإنها لا تعمل في الواقع إلاّ على استقبال المؤثرات الخارجية في صورة انطباعات وإحساسات متفرقة. فالحواس في الواقع لا تستطيع أن تميز بين هذه الإحساسات المختلفة بدون أن يقوم العقل بترجمتها وتصنيفها في مفاهيم معقولة. وبالمثل فإن هذه الحاسة لا تستطيع أن تعمل بمعزل عن العقل. فهي ليست ملكة عرفانية تدرك بذاتها قيم الخير والشر.

وأخيراً فإن أصحاب هذا الاتجاه الخلقي اعتقدوا أن الحاسة الخلقية توجد فطرياً لدى جميع البشر، الأمر الذي يؤدي بالمعايير الأخلاقية إلى أن تكون واحدة لدى الجميع. إلا أننا نجد هذه المعايير والقيم الأخلاقية تختلف واقعياً باختلاف المجتمعات والظروف. ولقد اعترف أنصار الحاسة الخلقية بأثر التربية والثقافة على الحاسة الخلقية، وبذلك تتشكل الحاسة بنوع الثقافة والتربية التي تنشأ فيها. وفي النهاية تكون النتيجة أن لكل مجتمع معاييره وقيمه الأخلاقية التي تعود إلى تراثه وثقافته. وفي ضوء هذه الآراء انتقد المفكرون التجريبيون هذا المذهب الخلقي، حيث اعتبروا أن القيم الأخلاقية من حق وخير وعدالة توجد عن طريق الاتفاق والتعاقد بين الأفراد؛ وبالتالي فهي نسبية في طبيعتها ووجودها في المجتمعات.

لكل ما سبق من المآخذ والانتقادات، يرى البعض أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مثل هذه الحاسة التي تستند إلى مجرد العاطفة والوجدان. فالفعل الأخلاقي لا بد أن يستند إلى العقل الذي يدرك طبيعة السلوك من حيث الوسائل والأهداف، ويوجه الإرادة نحو الاختيار الصحيح.

الفصل الثاني
الضمير الأخلاقي

الضمير في اللغة يعني «المستور، فعل بمعنى مفعول، وأطلق على العقل لكونه مستوراً عن الحواس. وضمير الشيء عينه»[1]. كما يقصد به أحياناً «السر داخل الخاطر»[2]. ولقد حاول المفكرون تعريف الضمير بصيغ مختلفة تعود في مجملها إلى وظيفة الضمير وعمله في السلوك الإنساني. فقد رأى المفكر الفرنسي لوسن (Lesenne) أن الضمير هو ملكة الإقرار والاستهجان. فالوظيفة الأساسية للضمير تتمثل في الشعور بالموافقة أو عدم الموافقة على سلوك معين. أما جبريل مادنييه (Madinet) فإنه يعتبر الضمير الأخلاقي عقلياً وعملياً وعاطفياً. إنه إرادة ونور. فهو العقل العملي الذي يفصل بين كل القيم وأنواع السلوك. فالضمير «هو القاعدة الحية»[3]. وفي هذا الاتجاه نجد أيضاً توما الأكويني في القرن الرابع عشر الميلادي ينظر إلى الضمير على أنه «الحكم الصادر عن العقل»[4]. أما لالاند (Laland) فإنه يعتقد بأن الضمير الأخلاقي أو الوجدان ملكة خاصة تمكن الفكر البشري من إطلاق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحددة. فإذا انصرف الوجدان إلى الحكم على الأفعال المستقبلة ظهر في صورة أمر ناهٍ، وإذا تناول الأعمال الماضية تجلى في صورة الفرح (الارتياح) أو الألم (وخز الضمير). ومن شأن هذا الوجدان أن يكون بحسب الأحوال نيراً

---

(1) أيوب الكنوي ابن البقاء، الكليات (القاهرة، دار الطباعة العامرة، 1281 هـ) القسم الثالث ص 135.

(2) مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط (. . دار الجيل. .) الجزء الثالث ص 78.

(3) G.Madinier, la consience Morale (paris, P.U.F, 1963) P. 7.

(4) T.Aquinas, sommatheology 1. Art. 5.

أو غامضاً أو شاكاً أو ضالاً . . . . إلخ»[1] رعلى الرغم من أن لالاند يؤكد على فطرية وقدرة الضمير الحدسية على تمييز الخير والشر لكنه لا ينظر إلى أحكام الضمير على أنها مطلقة ومعصومة من الخطأ. بل إن هذه الأحكام قد يشوبها الغموض والخطأ والنقصان.

ومنذ أن وجد الكائن البشري في جماعة منظمة تحكمها عادات وتقاليد وأعراف، بدأ الفرد يشعر بوجود تلك القوة الباطنية التي تتعلق بما يسود المجتمع من أحكام وتصرفات. وعن طريق هذه القوة النظرية قد يشعر الفرد بالارتياح أو القلق تجاه سلوك إنساني معين. إن مثل هذا الإحساس أو الشعور كثيراً ما أطلق عليه اسم الحاسة الأخلاقية أو الضمير في الفرد. وهذا الاتجاه قد تطور بتقدم التفكير والعلم لدى الإنسان بصفة عامة. فقد ظهرت بعض الآراء في الطبيعة البشرية التي تشير إلى وجود ملكات وقوى متعددة تكون مصدراً لأفعالنا وأحكامنا في هذه الحياة. العقل ـ على سبيل المثال ـ يقوم بوظيفة الفهم والإدراك، والعواطف تقوم بوظيفة الإحساس والشعور باللذة والألم. في حين نجد وظيفة الإرادة تكمن في الاختيار والتقرير. وقد ذهب بعض المفكرين إلى أن الضمير يمثل صوت الله، وبذلك تكون قراراته وأحكامه مطلقة. فقد منح الله الإنسان الإرادة الحرة الكافية للاختيار والتقرير في الأفعال والسلوك. وقد زوده بملكة التمييز بين الخير والشر التي تتمثل في ملكة الضمير وقدرته الفطرية على ذلك. من هنا يرى بطلر أنه من الحق والواجب أن نتبع إرشادات ونصائح الضمير وإلا فإننا سنقع في فعل الشر والرذيلة. فالضمير هو الحاكم العادل والنور الفطري الذي نهتدي به إلى تحقيق الحياة الأخلاقية السعيدة[2]. ويتصف الضمير بالاستقلالية التامة والذاتية في جميع أحكامه وأوامره. فهو لا يخضع إلى غيره من القوى

(1) A. La lande, Vocabulaire Technique et Critique de la philosophy (Paris. P.U.F. 1960) P. 16.

(2) يعرف المعجم الوسيط الضمير بأنه «استعداد نفسي لإدراك الخبيث والطيب من الأعمال والأقوال والأفكار والتفرقة بينها، واستحسان الحسن واستقباح القبيح منها». المجلد الأول، ص 544.

والمؤثرات الباطنية أو الخارجية التي قد تتمثل في العقل والعواطف من جهة أو في الدين والعرف والبيئة من جهة أخرى. من هنا تكون أحكامه حدسية مباشرة وليست استدلالية أو استنباطية. فالضمير بطبيعته قوة عقلية مدركة وحس سليم وإرادة حرة.

لقد سار بطلر في نفس الاتجاه الذي سار فيه أصحاب الحاسة الخلقية حيث ربط القيم الأخلاقية بمحتويات الطبيعة البشرية الباطنية. إلا أنه من ناحية أخرى رفض أن تكون تلك الدوافع الذاتية في الإنسان مصدراً للسلوك البشري بصفة مطلقة. فقد رأى أن السلوك الأخلاقي يهدف في أساسه إلى تحقيق الصالح العام في المجتمع. فالإنسان بطبيعته ميال إلى فعل الخير ومساعدة الآخرين. وعلى الرغم من أن بطلر لم يؤسس الأخلاق على القيم والمبادىء الدينية إلا أنه اختلف عن أصحاب الحاسة الخلقية حيث رفض ما يعرف عندهم بالدين الطبيعي. فقد أكد على مصداقية كل القيم والمبادىء التي نادت بها الديانة المسيحية. إن بطلر كان رجل دين واعظاً في مجتمعه، حيث كانت كتاباته المتمثلة في السيفرون على شكل مواعظ وإرشادات حاول من خلالها إزالة الشكوك حول حقيقة الخالق عن نفوس الشكاك والملحدين. وعلى الرغم من هذه المحاولات الإيمانية بالدين الإلهي فإن بطلر يرى أن الطبيعة البشرية تحتوي فطرياً على قوة باطنية تعمل بكل استقلالية عن كل شيء لتحقيق الخير والسعادة للإنسان. هذه القوة لم تكن هي العاطفة الوجدانية التي نادى بها أصحاب الحاسة الخلقية. بل إنها ملكة عقلية، وإن لم تكن هي العقل، نفسه تدرك الأفعال وتميزها عن بعضها البعض وتصدر أحكامها النهائية المنزهة عن كل خطأ. وفي هذا الجزء من فلسفة الضمير سنتناول أحد النماذج والشخصيات البارزة التي ظهرت عن القرن الثامن عشر والتي حاولت أن تجعل من الضمير الأداة الرئيسية لتقييم الأفعال والسلوك على مستوى الفرد والمجتمع. نقصد بذلك الفيلسوف جوزيف بطلر الذي خصص الكثير من آرائه الأخلاقية لملكة الضمير حتى أصبحت أفكاره تعرف فيما بعد بفلسفة الضمير.

جوزف بطلر

Butler

لقد حاول بطلر أن يؤسس مبادىء الأخلاق دون اللجوء إلى السلطة الدينية رغم أنه كان من رجال الكنيسة البارزين في ذلك الوقت[1]. إن هذا الاتجاه كما يبدو ناتج عن الاعتقاد الراسخ بأن الطبيعة البشرية والوحي مكملان لبعضهما البعض. لذلك نجد بطلر قد بدأ بحثه في الأخلاق بالدراسة التحليلة للطبيعة البشرية مؤجلاً البحث عن تلك المبادىء الأخلاقية والكشف عنها في محتويات الوحي والدين. ومنذ البداية يؤكد على وجود منهجين لمعالجة الموضوعات الأخلاقية. منهج يعتمد الطريقة المجردة لإدراك العلاقات بين الأشياء وطبائعها. وآخر يبدأ من الحقائق الرئيسية المادية التي تتمثل في الطبيعة البشرية وأجزائها. ومن هناك يستطيع الإنسان أن يتعرف على نوع الحياة المناسبة لتلك الطبيعة البشرية. ففي المنهج الأول نجد النتيجة يعبر عنها بأن الرذيلة هي كل ما يعارض طبيعة الأشياء. وتبعاً للمنهج الثاني فتعتبر الرذيلة كل ما يخالف الطبيعة البشرية. لذلك يرى بطلر أن كلا المنهجين يقود إلى حقيقة واحدة هي التزامنا بتحقيق الفضيلة وفائدة كل منهما للآخر في تحقيق ذلك الهدف. إلا أن بطلر يؤكد أن المنهج الثاني أسهل من المنهج الأول من حيث العلاقات الفردية والظروف المختلفة للحياة. لذلك نجده يطبق هذا المنهج في دراسة الموضوعات والقضايا الأخلاقية.

---

(1) Encyclopedia of Philosophy part 1 P. 432.

ففي مؤلفه (المواعظ)[1] نجد القضايا الثلاث الأولى منها تهتم بمفهوم الطبيعة البشرية والفضيلة الأخلاقية. فقد جعل بطلر كل الأفعال التي تتفق مع تلك الطبيعة بمثابة الفضيلة الأخلاقية. في حين أن كل ما يخالفها يعتبر رذيلة. وينبغي أن نتعرف عن هذه الطبيعة ومكوناتها الحقيقية. ولو تأملنا في هذه الطبيعة وتناولناها بشيء من التحليل لوجدنا أنها ـ كما يقول بطلر ـ تشبه إلى حد كبير فكرة النظام الموجودة في أية طبيعة مركبة. وهذا يعني أن هذه الطبيعة ذاتها مكونة من مجموعة عناصر رئيسية بسيطة. وأن أية محاولة لفهم هذه الطبيعة المركبة لا تتأتى إلا عن طريق دراسة وفهم هذه العناصر الرئيسية البسيطة المكونة لهذه الكلية. إلا أن بطلر يتجه إلى أبعد من ذلك حيث لا يشترط لفهم هذا المركب معرفة تلك العناصر الأولية فحسب، بل أنه يرى من الضرورة فهم العلاقات والاعتبارات التي تربط بين هذه الجزئيات في وحدة واحدة. فكل كائن طبيعي أو صناعي هو بالضرورة نظام خاضع لنوع معين من العلاقات. ولذلك نجد بطلر يستعير فكرة الساعة وما يتم فيها من نظام وترتيب مثالاً لتوضيح ما قد يتم عن علاقات بين مكونات الطبيعة البشرية. يرى بطلر أننا لو أخذنا أجزاء الساعة ومكوناتها على انفراد لما استطعنا أن نفهم ما يسمى بفكرة الساعة في شكلها الكلي والمركب. إن هذه الفكرة الكلية وفهمها ليست في حاجة إلى إدراك الأجزاء البسيطة فحسب بل في حاجة أيضاً إلى اكتشاف (العلاقة) التي تتم بين هذه الأجزاء وعملها بالنسبة لبعضها البعض في ذلك الكل المركب. وبالمثل فإن أية محاولة لفهم الطبيعة البشرية تشترط التعرف على مكوناتها وعناصرها الأساسية من ناحية، وكذلك إدراك العلاقات القائمة بين هذه العناصر في وحدة واحدة من ناحية أخرى. فالشهوات والعواطف والمشاعر ومبدأ التعاطف باعتبارها مجرد أجزاء باطنية في التركيب البشري لا تعطي أية فكرة عن الطبيعة البشرية، ذلك لأن المركب لم يؤخذ في الاعتبار ككل. ومن خلال دراستنا لهذه الأجزاء من ناحية والعلاقات التي تتم بينها في الكل المركب من ناحية أخرى، نستطيع أن نحصل

(1) J. Butler, Sermons ed. O.Johnson Ethics.

على فكرة النظام القائمة في الطبيعة البشرية. وبذلك يمكن أن نكتشف أن الطبيعة البشرية في تكوينها نظاماً مطابقاً للفضيلة، مثلما يكون نظام الساعة وتكوينها مطابقاً لقياس الوقت. إلا أن الساعة أو الآلة بصفة عامة تعتبر في نظامها غير حية وبالتالي تكون سالبة. في حين أن الطبيعة البشرية تدخل تحت سيطرتنا وأن أي خلل أو انحراف يكون في إطار مسؤوليتنا[1].

يؤكد بطلر أنه لا يوجد شيء مخالف أو معاكس للطبيعة البشرية أكثر من الرذيلة. فالفقر والموت والاضطهاد لا تكون مضادة أو معاكسة للطبيعة البشرية ككل. إلا أن عدم تحقيق العدالة يعتبر فعلاً مخالفاً للطبيعة البشرية في أساسها وجوهرها. فالكائن البشري يحتوي على عدة غرائز ومبادىء للأفعال والسلوك. وبعض هذه الغرائز والمبادىء تقود الإنسان إلى تحقيق الخير العام وبعضها الآخر يوجه الفرد إلى المصلحة الذاتية وحب الذات. إن هذه الدوافع لا يختلف فيها الإنسان عن الحيوان. إلا أن الإنسان لديه نوع آخر من الملكات والمبادىء تميزه عن الحيوان. ويتمثل ذلك في مبدأ السلوك والأفعال أو الضمير الذي يستحسن ويدفع إلى ارتكاب بعض الأفعال، ويستهجن وينهى عن البعض الآخر.

إن الإنسان بصفة عامة يستجيب لنداء الغرائز والمبادىء وهو في ذلك يسعى إلى تحصيل الخير أو ارتكاب الشر. لذلك لا يجب أن نستخلص من هذا أن الإنسان يتصرف في كل الظروف بدافع حب الذات أو المصلحة الذاتية كما يقول هوبز. بل إننا نلاحظ أن الفرد قد يتصرف بدافع الشعور الاجتماعي أو الشفقة أو نتيجة لكراهية الرذيلة ذاتها. وقد يكون الدافع للفعل هو العمل بمقتضى مبدأ العدالة بغض النظر عن النتائج ونوعيتها. لذلك يؤكد بطلر أن ذلك لا يمثل مجموع الطبيعة البشرية وجوهرها. فبالإضافة إلى ذلك الجزء هناك أجزاء أخرى يمكن أن تكون ذات أهمية بالغة بالنسبة لتلك الطبيعة.

هذا الجزء يتمثل في مبدأ السلوك أو التفكير أو الضمير الذي يعمل

(1) المرجع السابق، ص 140.

مشرعاً وموجهاً لجميع الأجزاء والعناصر الأخرى في تلك الطبيعة. ويخلص بطلر إلى التأكيد على الضمير بوصفه قوة سامية تفوق غيرها في الطبيعة البشرية. إن أي فعل صادر عن الطبيعة البشرية لا يمثل تلك الطبيعة إلا إذا كان صادراً عن السلطة العليا في هذا التكوين. وتلك السلطة العليا هي الضمير(1). إن التأكيد على هذه القوة الطبيعية السامية في الإنسان شيء ضروري جداً لأن الكثيرين أهملوا قيمته ووجوده وتجاوزوه إلى العناصر الأخرى، وبالتالي أخطأوا عند تأسيس القيم الأخلاقية وانحرفوا عن الصواب. إن الطبيعة البشرية تتطلب مثول كل السلوك والأفعال أمام هذه القوة الفريدة وخضوع إرادتنا وبقية قوانا إلى ما تمليه من قرارات وأحكام. لذلك يجب أن نجعل المطابقة لهذه السلطة العليا في الطبيعة البشرية غاية حياتنا كلها. وقد تناول بطلر مذهب المنفعة الذاتية النفسية بالتحليل والنقد، حيث رأى عدم مصداقية وصلاحية هذا الاتجاه كمبدأ للسلوك الأخلاقي. إن من بين الأفكار الأساسية التي ينادي بها أصحاب هذا المبدأ فكرة السعادة. فقد رأى بطلر بأنه ليس من الضروري أن يكون الفرد من أنصار هذا المذهب النفعي، رغم أنه يسعى إلى تحقيق السعادة. أضف إلى ذلك أن السعي وراء السعادة لا يتطلب أن نجعل السعادة نفسها موضوع الإدراك الذي نرغبه. فالسعادة ليست موضوعاً أو شيئاً. فالإنسان يبحث عن شيء آخر يختلف عن السعادة أو اللذة. ونحن لا نختبر اللذة وإنما نحصل عليها من خلال الحصول على موضوع الرغبة. إن العاطفة التي تنتج اللذة هيعاطفة النفس وليست بالضرورة عاطفة أنانية ذاتية. ونظراً لتعدد العناصر والعواطف في النفس يصعب أحياناً على المرء تحديد مصدر الفعل، وهل هذا الفعل يمثل حب الذات أو أية عاطفة أخرى مختلفة عن ذلك. وعليه فلا ينبغي أن ترتد الأفعال جميعها إلى تلك العاطفة الذاتية مصدراً كلياً لها. إنه من الخطأ أن ندعي أن الإنسان في طبيعته، كما يقول هوبز، يتصرف طبقاً لما تمليه عليه إحدى هذه العواطف فحسب، في الوقت الذي نستطيع أن نرى بكل وضوح أن الفعل

---

(1) المرجع السابق، ص 242.

الواحد قد يكون مصدره مؤثرات متعددة في الإنسان. فالأفراد أحياناً يكونون فكرة عامة عن المنفعة. فبعضهم يراها في أشياء معينة تختلف عما يراها الآخرون. وتصبح حياتهم متعلقة بذلك الشيء. ويكون الدافع لهذه النظرة حب الذات. إلا أننا من ناحية أخرى نجدهم يتصرفون بدافع بعض الشهوات والعواطف الأخرى محاولين إشباعها. إن سعينا وراء الأشياء النافعة، والتي تصدر عنها اللذة قد يعود إلى عاطفة حب الذات أو النفس. إلا أن السبب الحقيقي في هذه العملية هو أن لدينا عواطف محددة نحو تلك الأشياء. ولو أخذنا هذه العواطف بعيداً لما بقي شيء يمكن لحب الذات أن يسعى وراءه. فلا وجود لهدف أو موضوع لهذا المبدأ سوى الابتعاد عن الألم. لذا يُعلن بطلر أن عاطفة الإحسان ليست أقل أثر وأهمية من بقية العواطف في السلوك الإنساني. فاللذة التي تحصل بسبب عاطفة الإحسان لا تقل كيفاً وكماً عن اللذة التي تنتج عن حب الذات. إن الذي يختبر العواطف بصفة عامة سيكتشف أن عاطفة الإحسان لا تتناقض أو تتعارض في عملها مع عاطفة حب الذات. يقول بطلر: «إن حب النفس وعاطفة الإحسان، والمنفعة والفضيلة لا تكونا متعارضتين ولكن تكونا مختلفتين فحسب، مثلما تكون الفضيلة وأية عاطفة أخرى محددة (حسب الفن مثلاً) مختلفتين»[1]. إن وجود حب الذات بدرجة معينة من الاعتدال هو في حد ذاته خير وعدالة، مثلما يكون وجود أية عاطفة أخرى إيجابية. والإحسان في درجته الدنيا يمكن أن يكون فعلاً مذموماً مُستهجناً أخلاقياً. كذلك فإن انعدام المنفعة وحب الذات إطلاقاً يكون مذموماً أخلاقياً بدرجة مطلقة.

يؤكد بطلر على أننا نادراً ما نشاهد في الأمور العامة من الحياة أي تعارض بين الواجب وما يسمى بالمنفعة (السعادة والرضا). فحب النفس رغم أنه يتعلق بهذا العالم الحاضر بصفة عامة فإنه يتطابق مع الفضيلة ويسعى إلى تحقيق نفس الهدف. إن وجود بعض الحالات الشاذة عن هذا الانسجام أقل بكثير مما يدعى بعض المغالين.

---

(1) المرجع السابق، ص 344.

وفي النهاية يشير بطلر إلى أن الطبيعة البشرية تخضع إلى نوع آخر من السلوك. وبمقارنة هذا السلوك مع هذه الطبيعة يبدو أنه مناسب ومتوافق معها. في حين أن غيره من الأفعال يعتبر مخالفاً وغير متوافق. ومن خلال عملية الموافقة والانسجام بين السلوك والطبيعة يكون السلوك طبيعياً بالنسبة للإنسان. إن هذا التوافق لا يتم مع الجزء الأقوى في تلك الطبيعة وإنما يكون موافقاً للمبدأ الباطني في الإنسان الذي يمثل العنصر السامي. لذلك نجد بطلر يعلن أن «الذين كانوا حكماء في أجيالهم فاعتبروا مصلحتهم فحسب، على حساب مصلحة الآخرين سوف يجدون في النهاية أن الذي تنازل عن امتيازات العالم الحاضر بدلاً من أن ينحرف أو يتجاوز ضميره وعلاقات الحياة قد أحسن تزويد نفسه وحقق فائدته وسعادته»[1].

إن كل إنسان بالطبيعة قانون لنفسه. وكل فرد يمكن أن يجد في داخله قاعدة الخير والحق التي ينبغي أن يتبعها. إن هذه القاعدة هي ما يسميها بطلر بالمبدأ السامي للتفكير أو الضمير الذي يميز بين المبادىء الباطنية للقلب والمبادىء الخارجية للسلوك. إن هذا الضمير ليس مجرد مبدأ في القلب فحسب ولكنه بمثابة النور الفطري والقوى العظمى التي تصدر الأوامر والنصائح لكل القوى الأخرى في الطبيعة البشرية.

تعليق:

بالنظر إلى ما سبق عرضه نجد أن ملكة الضمير كما يقول بطلر شيء فطري في الإنسان يميز بين الخير والشر ذاتياً وحدسياً، وبذلك لا يحتاج إلى أي عون أو مساعدة داخلية أو خارجية. فالضمير يمثل هذا المعيار الأخلاقي الذي يحكم السلوك والأفعال في حياته الخاصة والعامة. وبالتالي فإن الفرد يعمل تلقائياً على تحقيق الخير والفضيلة أينما، وجد بغض النظر عن الزمان والمكان. فالطبيعة البشرية إذاً تحتوي على المعيار الأخلاقي المطلق الذي يصلح لتقييم الأفعال والسلوك في كل المجتمعات. إلا أننا ـ واقعياً ـ نجد المجتمعات

---

(1) المرجع السابق.

على اختلاف أشكالها وظروفها (للفرد نوعية القيم والمبادىء الأخلاقية المناسبة. ولذلك تختلف المعايير والقيم الأخلاقية من مجتمع إلى آخر على الرغم من وجود الضمير الفطري لدى الأفراد. فالقتل عمداً قد يبرره الضمير فعلاً أخلاقياً في ظروف وبيئة معينة باعتباره دفاعاً عن النفس والشرف. وقد يكون مستهجناً ومنبوذاً عند غيره في بيئة مخالفة. وبذلك يكون التصرف بدافع المنفعة الذاتية، وإن أدى إلى إلحاق الضرر بالآخرين سلوكاً يبرره الضمير في مرحلة الطفولة. في حين لا يكون كذلك في مرحلة العمر المتقدمة التي تتصف بالنضج والتعقل. إن هذا يؤكد بوضوح أن الضمير ليس شيئاً فطرياً في الإنسان. بل إنه يخضع في أعماله وأحكامه إلى مؤثرات باطنية وخارجية فإذا سلمنا بوجود هذه الملكة القادرة على التمييز والحكم في مجال السلوك البشري فإننا نعتقد أيضاً بأنها تنمو وتتطور وتتأثر بالبيئة والتربية. فالضمير بالفطرة يختلف عن الضمير المثقف والضمير لدى الأطفال يختلف عن الضمير لدى الكبار، وبالتالي تختلف الأحكام والأوامر التي تصدر عن الضمير من بيئة إلى أخرى. فالضمير إذاً وإن تميز بالقدرة على التمييز بين الخير والشر وإصدار الأحكام الأخلاقية الصحيحة لكنه يبقى في حاجة إلى عناصر ومبادىء عقلية معرفية تنير أمامه الطريق من أجل اتخاذ القرار الأخلاقي المناسب. وهذا ما ذهب إليه الاختباريون عامة وأصحاب المدرسة الاجتماعية خاصة في تحليلهم لطبيعة الضمير. فقد اعتبروا أن الضمير ملكة تتكون وتنمو عن طريق التربية والخبرة. فالتربية التي تلقاها الفرد ونوع الثقافة التي ينشأ في أحضانها الفرد هما اللتان تشكلان طبيعة الضمير وأحكامه. كذلك فإن أحكام الضمير وأوامره لا تكون خيراً أو شراً في ذاتها وإنما تكون كذلك نسبة إلى ما يملكه من قيم ومبادىء دينية أو عرفية. وبالتالي لا ينبغي النظر إلى أحكام الضمير وأوامره على أنها مطلقة وذاتية البرهان، بل أنها تعود في أساسها إلى العرف أو الدين أو العقل.

لقد أصبحت الفضيلة الأخلاقية تبعاً لفلسفة الضمير متمثلة في كل ما ينسجم مع الطبيعة البشرية. وبذلك تكون الرذيلة هي كل ما يخالف هذه

الطبيعة. وإذا حاولنا فهم هذه الطبيعة ومكوناتها لوجدنا أنها كما يقول بطلر تشبه في عملها فكرة النظام التي تقوم عليها آلة ضبط الوقت (الساعة). ومع أن الساعة تتكون من عدة أجزاء يؤدي كل منها وظيفة معينة لكن الفهم الكامل لطبيعتها لا يتم عن طريق المعرفة الجزئية لهذه الأجزاء. إن الأجزاء المختلفة في الساعة تعمل مع بعضها البعض لتخلق نظاماً متميزاً عما هو في الأجزاء. وبالمثل فإن فهمنا للطبيعة البشرية لا يتأتى إلا عن طريق إدراكنا للنظام الكامل الذي يجمع عناصرها المتعددة في وحدة واحدة. وعلى الرغم من أن بطلر لم يختلف عن غيره من المفكرين في وصف الطبيعة البشرية من حيث تعدد عناصرها وقواها فإنه لم يوضح لنا العلاقة التي تتم بين العناصر المختلفة كما أشار. فقد فرض أن القوى والعناصر المختلفة تخضع إلى ما سماه بالضمير الذي يحدد الخير والشر ويصدر أوامره وأحكامه المطلقة دون أن يوضح لنا طبيعة كل من هذه العناصر. فقد لا تكون هذه العناصر أو القوى الأخرى في نفس المستوى من الإدراك والتعقل الذي يكون فيه الضمير. لكن ذلك لا يعني أنها لا تمتلك القوة اللازمة للتأثير في أوامر وأحكام الضمير. فقد يحدث أن تسير هذه الطبيعة البشرية بمقتضى المنفعة الذاتية، حيث تعمل على توجيه كل العناصر الأخرى نحو إشباع حاجات الفرد الخاصة فحسب. وبذلك تتفوق هذه العناصر الذاتية على سواها ويسود النظام النفعي كل أعمال الطبيعة البشرية. إن المشكلة التي لم يعالجها بطلر في فلسفته هي كيف تعمل هذه العناصر بانسجام دون أن تخضع لبعضها البعض.

وأخيراً نجد بطلر يفصل بين أحكام الضمير وأوامره من ناحية، والأفكار والمبادىء الدينية من ناحية أخرى، الأمر الذي قد يؤدي إلى فصل الأخلاق عن الدين. ورغم أن بطلر كان في حياته واعظاً ومرشداً دينياً لكنه لم يؤسس الأخلاق على أية مبادىء أو أسس دينية معينة. فالضمير كما يصوره يتمتع بالقدرة الذاتية على اكتشاف القيم والمبادىء الأخلاقية الخيرة دون الرجوع إلى الدين واللاهوت. إلا أن التجربة والخبرة الإنسانية تؤكد خطأ ذلك، حيث أن الضمير قد ضل طريقه إلى الحق والخير في أوقات مختلفة مرت بها

البشرية. ولم يهتد إلى تحقيق الفضيلة والسعادة إلا عندما جاءت الديانات والرسالات السماوية تحمل المواعظ والنصائح في صورة مبادىء وقيم أخلاقية تنظم السلوك البشري عامة. ورغم أن بطلر يؤكد على أن أوامر الضمير تمثل صوت الله فإنه أخفق في رد الأخلاق إلى الدين كما تؤكده التجربة ويقره العقل. فقد بقي الضمير منفصلاً عن مصدره وخالقه وبذلك لا يصلح أن يكون حاكماً أو مرشداً للفرد والمجتمع على حد سواء.

الفصل الثالث
أخلاق الواجب

كانـط Kant

تمثل الفلسفة الكانطية علامة بارزة في الفكر الفلسفي الحديث حيث قدمت للفكر الإنساني تياراً جديداً مختلفاً عما هو معروف قبل ذلك في تاريخ الفلسفة. لقد كان الفكر الفلسفي قبل كانط منحصراً في تيارين رئيسيين يجمعان كل المدارس والمفكرين على اختلاف اتجاهاتهم. فالاتجاه العقلي يضم كل أولئك المفكرين الذين جعلوا العقل المبدأ الوحيد لاكتساب المعارف والحقائق. وعلى اختلاف ذلك نجد الاتجاه التجريبي الذي يؤكد على أن الوسيلة الوحيدة لمعرفة ماهيات وخصائص الأشياء هي التجربة والخبرة الحسية. وعلى هذا الأساس انقسم الفكر الإنساني الفلسفي على مر العصور على الرغم من تعدد وتنوع مدارسه وفلاسفته. وبمجيء كانط ظهر اتجاه جديد في عالم الفلسفة عرف بالمثالية النقدية والذي أصبح منذ ذلك الوقت مصدر تأثير في الفكر الإنساني حتى يومنا هذا. وقد بدأ كانط أبحاثه الفلسفية بالبحث عن الأسس والمبادىء التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية. وقد كان كتابه (نقد العقل الخالص) دراسة عميقة لتحديد إمكانات وحدود العقل المجرد في مجال المعرفة والميتافيزيقا. وكانت نتيجة ذلك أن المعرفة لا تبدأ إلا ببداية التجربة. فالعقل المجرد بمفرده عاجز عن إدراك الحقائق وفهم ماهيات وخصائص الأشياء في هذا الوجود. وبذلك يشترط كانط عنصر الخبرة والتجربة في العملية المعرفية. ومن ناحية أخرى يصرح كانط بأن الخبرة

وحدها لا تكفي لتكوين المعارف واكتساب الحقائق. فالعنصر العقلي يمثل شرطاً ضرورياً آخر في هذه العملية. من هنا يرفض كانط إدعاءات كل من المدرسة العقلية والمدرسة التجريبية في مجال المعرفة ليجمع من ناحية أخرى الاتجاهين معاً في مبدأ واحد أساساً لاكتساب المعارف والحقائق.

أما الأخلاق فقد خصص لها كانط كتابين، أولهما (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) والثاني (نقد العقل العملي). فقد رفض كانط تأسيس الأخلاق على التجربة والخبرة كما فعل التجريبيون من قبل، وذلك لأن الخبرة لا تكون إلا معارف جزئية ولا يمكن أن تصل إلى القانون المطلق. ومن ناحية أخرى، فإن العقل لا يصلح كذلك لأن يكون مصدراً للقانون الأخلاقي وذلك لعدم احتوائه على الجانب المادي والحسي. وإذ يرفض كانط هذين العنصرين: الخبرة والعقل مصدرين مستقلين للأخلاق، فإنه يعود ليجمع بينهما شرطين ضروريين لقيام الأخلاق. فالمبادىء الأخلاقية لا تعود إلى التجربة أو الخبرة حيث إنها تكون قبلية وكلية تحدد ماهية وحقيقة ما ينبغي أن يكون من الواجب، والخير والحق وتبرير ذلك. وهذا الجانب العقلي من الأخلاق يسمى بميتافيزيقا الأخلاق. في حين أن الإلمام بمثل ما ينبغي أن يكون من خبرات وتجارب واقعية والتعرف عليها يعود إلى الخبرة العملية الحسية. وبذلك يؤسس كانط أبحاثه الأخلاقية على المبدأ المعرفي الذي حدده في كتابه نقد العقل المجرد.

لقد جاءت آراء كانط الأخلاقية مختلفة عن النظريات التقليدية السابقة لتؤسس مذهباً مستقلاً عميقاً في مبادئه ونتائجه. ومنذ البداية يعلن كانط في مقدمة كتابه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) أن الهدف الرئيسي من كتابه في الأخلاق هو تأسيس تلك المبادىء الأخلاقية السامية التي تكون المرجع الوحيد للسلوك البشري الأخلاقي. إن أي مبدأ أخلاقي حري بأن يكون سامياً لا بد أن يكون جديراً بتزويدنا بمعيار أو قانون يمكن عن طريقه حل المسائل والمشاكل الأخلافية. وعندما يسأل كانط عن إمكانية وجود مثل هذا المبدأ فإنه يرى من المستحيل أن يكون هذا المبدأ مستنبطاً من الواقع العملي أو من

التجربة السلوكية للإنسان. فإذا لم يكن كذلك، فإن النتيجة ستكون دراسة أنتروبولوجية وصفية أو نفسية يمكن أن تخبرنا كيف نتصرف فعلياً. ولكن لا تستطيع أن تخبرنا عما ينبغي أن نفعله. وبالمثل فإن هذا المبدأ أيضاً لا يمكن أن يكون ناتجاً عن الدراسة التحليلية للطبيعة البشرية كما يعتقد البعض. وفي هذا إعلان صريح من كانط عن رفض كل المحاولات التجريبية التي حاولت أن تقيم مبادىء الأخلاق على الواقع الاجتماعي للإنسان. كما استبعد أيضاً تلك الاتجاهات النفسية التي تجعل من الطبيعة البشرية مصدراً للقيم والمعايير الأخلاقية. فالإنسان كائن جدير بأن يكون أخلاقياً لا لكونه إنساناً بل لأنـه كائن عاقل. ولكي يكون هذا المبدأ الأخلاقي مبدأ سامياً يجب أن يكون منطبقاً على كل كائن عاقل. وبالتالي يجب أن يعتمد على شيء واحد فحسب، وهو ما تشترك فيه هذه الكائنات العاقلة. وهذا الشيء العام المشترك هو العقل. لذلك إذا أردنا أن نكتشف المبدأ الأخلاقي السامي وجب علينا أن نمتحن العقل وطريقة عمله في قيادة وتوجيه السلوك. وهذه الدراسة التحليلية هي ما يسميها كانط (بالقبلية).

الإرادة الخيرة:

ويتحدث كانط في معرض حديثه عن الخير الأخلاقي قائلاً بأنه لا يوجد شيء على الاطلاق يمكن أن يسمى خيراً بدون تحفظ سوى شيء واحد هو الإرادة الخيرة. «لا يوجد أي شيء في العالم أو خارج العالم يمكن أن يسمى خيراً في ذاته بدون تحفظ غير الإرادة الخيرة»[1]. فالشجاعة والذكاء والحكمة وغيرها من الصفات تعتبر ـ بدون شك ـ خيرة وحسنة ومرغوبة. ولكن يمكن أن تكون شراً على الإطلاق ومؤلمة إذا كانت الإرادة التي تستعمل هذه الهبات الطبيعية غير خيرة، وكذلك بقية الأشياء التي يجدها الإنسان في بيئته. فالقوة والغنى والشرف والصحة لا تكون لها قيمة حقيقية تخدم الإنسان إن لم يوجد إلى جانبها الإرادة الخيرة، لكي تصحح تأثيرها على العقل وبالتالي تأثيرها على

(1) Kant, The Fundamental Principles of The Metaphysics of Ethics. Trans. O. Manthey, (Appleton - Century - Crofts, inc. New York, 1938), P. 8.

مبادىء السلوك. فالإرادة الخيرة فيما يبدو تكون الشرط الضروري للسعادة. فمثلاً ضبط النفس والاعتدال في العواطف والانفعالات والقدرة على التأمل، كيفيات خيرة تعبر عن شخصية قيمة. إلا أننا لا نستطيع أن نعتبرها خيرة بدون تحفظ، ذلك لأنها بدون مبادىء الإرادة الخيرة قد تصبح سيئة. فالمجرم الذي يمارس عملية ضبط النفس قد يكون أشد خطراً من غيره في غياب الإرادة الخيرة»[1] إن الإرادة الخيرة كما يقول كانط ليست خيرة لأنها مؤثرة أو منتجة أو لأنها أداة قد تضمن الوصول إلى هدف محدد. فالإرادة الخيرة تكون كذلك بسبب آمالها فحسب. فهي خيرة بذاتها وتبقى كذلك حتى في الظروف التي تفشل في تحقيق نتائجها المرجوة. ولذلك فهي أسمى من كل شيء يمكن أن يتحقق عن طريق آمالها. وكما يرى كانط فإن الإرادة قد تخطىء في تحقيق هدفها عن طريق سوى الحظ أو عدم القدرة، ولكنها تستمر في خيريتها وقيمتها الذاتية. «وتبقى مثل الجوهرة تسطع لذاتها بوصفها شيئاً له كل قيمته الذاتية. وإن فائدتها أو عدم فائدتها لا تزيد ولا تنقص من تلك القيمة الذاتية»[2].

وفي هذا المجال يتناول كانط العقل وطبيعته ودوره بالنسبة للإرادة الخيرة، ويتناول مفهوم العقل إذ يطرح السؤال التالي: هل العقل قادر على أن يخبرنا كيف نتصرف كما ينبغي؟ يؤكد كانط أن العقل بكل بساطة يطلب منا أن نتصرف بمقتضى العقل. فالسلوك الصحيح هو السلوك المعقول. والإرادة الخيرة هي الإرادة التي يكون مبعثها السلوك وليس الشعور ولا الغرائز، بل العقل وحده. إلا أن هذا التصريح كما يبدو فيه نوع من الغموض. فالقول بأن السلوك الصحيح أو الخير هو السلوك الذي يكون مصدره العقل يحتاج إلى تبيان وتحليل ومقارنة ذلك السلوك بغيره. ولأجل التوضيح نجد كانط يلجأ إلى دراسة وتحليل العقل. إن جوهر العقل كما يصرح كانط يكمن في الاتساق وعدم التناقض. وأن معرفة الإنسان تكون عن طريق اكتساب الشرعية الكلية. فلكي يكون التصرف معقولاً يجب أن يكون صادراً عن مبدأ السلوك الذي

(1) Kant, The Fundemental Principles of the Metaphysics of Thics, p.9.

(2) المرجع السابق، ص 9.

يتصف بهذه الكلية والذي يجسد قانوناً جديراً بأن يكون مطبقاً بوصفه معياراً يحكم سلوك كل الكائنات العاقلة. ومن هنا يمكن أن نعبر عن المبدأ السامي الأخلاقي بالشكل الآتي: ـ تصرف فقط طبقاً للقاعدة التي تستطيع وفي نفس الوقت ترغب أن تجعلها قانوناً كلياً».

ومن ناحية أخرى يرى كانط أن الطبيعة بصفة عامة قد لا تجعل من العقل البشري تلك الأداة القادرة على تحقيق هدف ذلك الكائن في هذه الحياة. وبدلاً من ذلك اتخذت الطبيعة ما يسمى بالغريزة لقيادة ذلك الكائن نحو الهدف المرغوب. والعلة في ذلك كما يرى تتمثل في أن هذه الغريزة تحقق الهدف بطريقة أدق مما يحققه العقل. فالعقل إذاً كما يراه كانط لا ينبغي أن يكون المرشد في السلوك العملي سواء فيما يتعلق بالوسائل أو الأهداف. لذلك فإن الطبيعة اختارت الغريزة منفذاً لهذه الوظيفة. إلا أنه من ناحية أخرى يجب أن لا يستبعد العقل كلية من هذه الشؤون الخاصة بالإرادة وأهدافها. فالعقل قد يعجز عن قيادة الإرادة إلى أهدافها ولكن يبقى قادراً على التأثير في هذه الإرادة إيجاباً وسلباً. لقد حدد كانط وظيفة العقل في خلق وصنع الإرادة الخيرة التي تبقى هدفاً في ذاتها وليس مجرد وسيلة لبعض الأهداف الأخرى. «لما كان العقل في أساسه سلطة عملية تمارس نفوذاً وتأثيراً على الإرادة فإن وظيفة ذلك العقل الحقيقية يجب أن تكمن في إنتاج وتوليد الإرادة الخيرة، ليس وسيلة لبعض الأهداف الأخرى وإنما هدفاً في ذاتها»[1].

إن هذه الإرادة يجب أن لا تكون الخير الكامل والوحيد، وإنما هي الخير الأسمى والشرط الأساسي لكل أنواع الخير بما في ذلك الرغبة في السعادة. ينبغي علينا إذاً أن نقدم فكرة الإرادة التي تكون خيراً في ذاتها بغض النظر عن أي شيء آخر. وعند تقييم أي فعل أو سلوك فإن الإرادة تأتي دائماً في المقدمة شرطاً أساسياً لتلك العملية. ولكي يوضح كانط ذلك ينتقل إلى مناقشة فكرة (الواجب) التي كما يقول تحتوي على الإرادة الخيرة.

---

(1) المرجع السابق ص 11.

الواجب:

عندما يتحدث كانط عن الواجب يتناول في حديثه ذلك السلوك الذي (يتم من الواجب) فحسب، متجاوزاً ومستثنياً كل أنواع السلوك الأخرى التي يمكن أن تصدر طبقاً للواجب أو من مجرد الميل لدى الإنسان. فالإنسان مثلاً لديه واجب لحفظ حياته، وكل إنسان لديه ميل لحفظ حياته. ونظراً لوجود ذلك الميل الذي يتطابق مع الواجب لدى الإنسان فإن المحافظة على الحياة ليست لها أية قيمة أخلاقية بالرغم من اتفاقها مع الواجب، لأنها صدرت عن ميل ولم تكن قد صدرت عن الواجب. وعندما يحافظ الإنسان على حياته رغم قلقه وكراهيته لنفسه فهو يعمل ذلك من أجل الواجب. ومن هنا تأتي القيمة الأخلاقية لذلك الفعل الذي يختلف عن سابقه. فالإنسان عندما يعطف على الآخرين عند القدرة فإنه يمارس الواجب. في حين أننا نجد بعض الأفراد ينالون نوعاً من الرضا والفرح عند إرضاء وإسعاد الآخرين. إلا أن كانط يرى أن هؤلاء عندما يتصرفون تبعاً لذلك فهم لا يتصرفون بمقتضى القانون الأخلاقي، وبالتالي فإن سلوكهم لا يحمل أية قيمة أخلاقية. إن هذا السلوك قد يختلف عن بقية الأفعال التي تتم عن طريق الميول. إن ضمان الفرد لسعادته يعتبر واجباً كما يعتبر القلق وعدم الرضا عقبة في سبيل الواجب.. وبغض النظر عن الواجب نجد أن معظم الأفراد لديهم ميل نحو السعادة. ولما كانت السعادة جوهرياً تستثني بعض الميول فيجب أن لا تربط السعادة بالميول إطلاقاً ويبقى الإنسان مرتبطاً بالواجب في طلب السعادة. ومن هذا العنصر، من الواجب، تأتي القيمة الأخلاقية للبحث عن السعادة. وعلى هذا الأساس فحسب ـ كما يرى كانط ـ يجب أن نفهم كل النصوص المتعلقة بالمحبة الإنسانية وحب الجار وحب الأعداء الموجودة في الدين. فالحب بوصفه ميلاً لا يمكن أن يؤمن به. ولكن المحبة من أجل الواجب هي الحب العملي الذي يكمن في الإرادة وليس في الشعور. وهو وحده يمكن الأمر به. «وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم عبادات الكتاب المقدس التي تأمرنا أن نحب

جارنا بل أعداءنا أيضاً. فالحب بمقتضى الميل لا يمكن الأمر به. فالشفقة تتم من خلال الواجب، في الوقت الذي لا يوجد ميل يدفعنا إليها، بالرغم من وجود كراهية طبيعية قاهرة تقف عائقاً في سبيل ممارستها. هذا العمل هو حب عملي. وليس حباً مرضياً، مستقراً في الإرادة، وليس في نزعات العاطفة، في مبادىء الفعل وليس في العواطف الذاتية. وهذا الحب العملي وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوع الأمر»[1].

من هنا نجد كانط يؤسس الأساس الأول في مذهبه الأخلاقي: لكي يكون للسلوك أية قيمة أخلاقية لا بد أن يكون مصدره الواجب.

الأساس الثاني: إن أي تصرف مصدره الواجب لا تكون قيمته في الهدف أو النتيجة التي يحققها، بل في القاعدة التي يرتكز عليها ذلك التصرف. فالقيمة الأخلاقية لأي فعل إذاً لا تعتمد على واقعية الشيء الذي يقع عليه الفعل ولكن تعتمد على مبدأ الإرادة الذي على أساسه ارتكب ذلك الفعل. من هنا يستخلص كانط أن الهدف الذي يمكن أن يكون موضوعاً للفعل أو نتيجة له لا يمكن أن يعطي القيمة الأخلاقية لذلك الفعل. فالقيمة الأخلاقية تكمن إذاً في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الهدف الذي يتحقق من وراء الفعل. فالإرادة تقف في مفترق الطرق بين المبدأ العقلي الذي هو صوري، والدافع البعدي الذي هو مادي. ولما كان من الضروري لأي فعل أن يحدد عن طريق شيء ما فإن تحديد الفعل يتم عن طريق مبدأ الاختيار الصوري إذا كان قد حدث بدافع الواجب. «إن الفعل الذي يتم عن طريق الواجب، لا عن طريق الهدف الذي يمكن تحقيقه منه، بل من القاعدة التي يتقرر طبقاً لها ـ لا يعتمد بالتالي على إدراك موضوع الفعل ولكن على مبدأ الاختيار فحسب، الذي بمقتضاه يرتكب الفعل، بغض النظر عن كل موضوعات الرغبة»[2].

(1) المرجع السابق ص 15.
(2) المرجع السابق ص 15.

الأساس الثالث: يأتي نتيجة للأول والثاني، ويؤكد أن الواجب يتمثل في أن يكون الفعل بالضرورة يتم عن طريق احترام القانون. «إن الشيء الذي يتصل بإرادتي يكون أساساً وسبباً. . . هو القانون الخالص في ذاته الذي يعتبر موضوع الاحترام ومصدر الأمر». فالفرد قد تكون له ميول نحو شيء ما نتيجة تصرف معين ولكن لا يكون له احترام لذلك الشيء لأنه مجرد أثر وليس نشاطاً للإرادة. وبالمثل ليس لديَّ أي احترام لأي ميل سواء كان ميلي الشخصي أو ميل فرد آخر. إلا أن الشيء الذي يرتبط بإرادتي سبباً وليس نتيجة والذي يخدم ميولي ولكن يفوقها قوة. والذي يستثني ميولي عند الاختيار، هو وازع القانون نفسه الجدير بأن يكون موضع الاحترام وبمثابة الأمر. من هنا يتضح أن أي تصرف يصدر عن الإرادة يجب أن يستثني تأثير الميول وموضوعات الإرادة. ولا شيء يبقى لتحديد الإرادة سوى القانون. إن هذا العنصر الذاتي هو القانون الذي يجب أن يتبع.

صورة القانون الكلي:

إن القيمة الأخلاقية لأي فعل لا تكمن في النتيجة المترتبة عليه أو في أي مبدأ يمكن أن يستند لتلك النتيجة. وذلك لأن هذه النتيجة يمكن أن تتحقق عن طريق أسباب أخرى ولا تحتاج إلى إرادة الكائن العاقل في حين أن الخير الأسمى يكمن في إدراك القانون في ذاته فحسب، الذي لا يظهر إلا عند الكائن العاقل. إن هذا الخير الأسمى الذي نسميه الأخلاقي يوجد مسبقاً لدى الفرد الذي يتصرف طبقاً لهذه الرؤية. . ولا ينبغي أن نتوقعه في النتيجة. ويتساءل كانط عن نوعية هذا القانون الذي يحدد الإرادة بغض النظر عن الهوى أو الغرض الذي ينتج عن ذلك التصرف. ففي مثل هذه الظروف فحسب نستطيع أن نقول عن الإرادة أنها خيرة بدون تحفظ. لن أتصرف في أي اتجاه لا أستطيع أن أجعل قاعدتي قانوناً عاماً أو كلياً. وعلى سبيل المثال يقول كانط قبل أن أتصرف فيما يخص الوفاء بالوعد يجب أن أمتحن ذلك التصرف عن طريق التحقيق من إمكانية جعله قانوناً كلياً لكل الأفراد وفي كل الأوقات. فهل يحق لي، في حالة الاضطراب والقلق أن أعطي وعداً مع أنني

أنوي أن أخل به؟ ففي هذه الحالة يمكن أن نفرق بين شيئين اثنين: الأول أنه من القساوة والغلظة أن نعطي وعوداً زائفة، والثاني أن هذه الوعود تنطبق مع الواجب. إن كانط يرجح الحالة الأولى على أنها هي المقصودة عند الاقبال على الإخلال بالوعد ورغم ذلك يقول إنه لا ينبغي أن نفكر في الظروف الحالية المقلقة وكيفية التخلص بها فحسب ولكن يجب أن نضع في الحسبان القلق والاضطراب الكبير الذي يحصل نتيجة الإخلال بالوعد. إن ظاهرة فقدان الثقة التي تترتب على ذلك السلوك يمكن أن تشكل قلقاً واضطراباً يفوق في حدته ما أراد الفرد أن يتخلص به عند إقدامه على الإخلال بالوعد. لذلك فإن الفرد يتردد في جعل مثل هذا التصرف قانوناً كلياً. وبالتالي لن يكون التصرف الصحيح الذي يجب أن يسلك فيما يخص الوعد. ففي مثل هذه الظروف يبدو أن العامل الرئيسي في السلوك هو ما يترتب على ذلك من مزايا ونتائج مادية بالنسبة للفرد.

أما السلوك الصحيح الذي يؤكد عليه كانط فهو أن يكون الإنسان صادقاً في وعده بحيث يكون هذا الصدق نابعاً من الواجب بغض النظر عما يترتب عليه من نتائج. ففي هذه الحالة نجد السلوك مؤسساً على قانون كلي ثابت. أما في الحالة الأولى فإن الفرد يقرر نوعية السلوك بالنظر إلى ما قد يترتب عليه من نتائج فحسب. فالانحراف عن قانون الواجب شيء سيء. ولكن الانحراف عن السلوك الأول يجلب أحياناً منفعة للفرد. إذاً لكي يتأكد الفرد من أن الإخلال بالوعد متسق مع مبدأ الواجب عليه أن يسأل نفسه. هل في استطاعتي أن أجعل هذا السلوك قانوناً كلياً يسير عليه كل الأفراد؟ هل أوافق أو أسمح لأي فرد بأن يخل بالوعد عندما يكون تحت ظروف سيئة؟ إن الفرد قد يسمح لنفسه بالكذب أحياناً ولكن لا يسمح بأن يكون مثل ذلك الفعل قانوناً كلياً. ومن ناحية أخرى فإن مع وجود مثل هذا القانون لن يكون هناك شيء اسمه الوعود. وأن أية محاولة لإيهام الآخرين بأنني سأفي بوعدي ستكون فاشلة وغير مجدية مع الآخرين. لذلك فإن هذا المبدأ سيكون مدمراً لذاته عندما يحاول الفرد أن يجعل منه قانوناً كلياً. فشرعية القانون إذاً تكمن

في إمكانية جعله قانوناً كلياً. فإذا لم يتم ذلك يجب ألا يقبل قانوناً صالحاً للسلوك في إطار الكائن العاقل. «أفعل فقط طبقاً لتلك القاعدة التي نريد لها أن تصبح قانوناً كلياً في نفس الوقت»[1].

تصنيف الأوامر:

إن كل شيء في الطبيعة يعمل طبقاً لقوانين معينة. والكائن الوحيد الذي يملك القدرة على التصرف من خلال الفهم لهذه القوانين هو الكائن العاقل. وهذه القدرة يسميها كانط (بالإرادة). ونظراً لأن العقل مطلب أساسي لاستقرار السلوك من القوانين فإن الإرادة إذاً ليست شيئاً أكثر من العقل العملي. وإذا كان العقل يحدد الإرادة دون الوقوع في الخطأ فإن الأفعال التي يراها الكائن العاقل موضوعياً ضرورية تكون أيضاً ذاتياً ضرورية. وهذا يعني أن الإرادة هي أداة الاختيار لذلك الشيء الخير، الذي يدركه العقل شيئاً ضرورياً عملياً فحسب. ولكن عندما تكون الإرادة في اختلاف مع العقل فإن الأفعال التي يعتقد بأنها ضرورية عملياً هي في الواقع محتملة ذاتياً، وتحديد تلك الإرادة طبقاً للقوانين الموضوعية فيه إجبار أو كبح للعواطف.

إن إدراك العقل لقاعدة موضوعية أداة جبر للإرادة هي إلزام من العقل يبرز في شكل الأمر. وكل أشكال الأوامر يعبر عنها بكلمة (ينبغي) وبذلك تشير إلى علاقة قانون العقل الموضوعي بالإرادة. هذه العلاقة تكون من النوع الملزم للإرادة. فالأوامر تخاطب الإرادة بأنه من الخير للإنسان أن يعمل أو يتجنب فعل معين. وأن الإرادة هي تلك الإرادة التي لا تعمل شيئاً لمجرد أنه مقدم إليها في صورة الخير. فالخير العملي هو الذي يحدد الإرادة بواسطة الإدراك العقلي، لا بواسطة الأسباب الذاتية عن طريق الأسباب الموضوعية الشرعية التي يؤكدها كائن عاقل. فهي مميزة عن السرور الذي يؤثر على الإرادة عن طريق الإحساس الذاتي الفردي الخاص الذي يختلف عن مبادىء العقل التي تنطبق على كل كائن عاقل. فالإرادة الخيرة السامية إذاً هي تلك

(1) المرجع السابق ص 17.

الإرادة الخاضعة للقوانين العقلية.

ويقسم كانط أشكال الأوامر إلى نوعين: أوامر شرطية وأوامر مطلقة. فالنوع الأول الشرطي يتمثل في أن ضرورة الفعل العملية تكون مجرد وسيلة لتحقيق شيء ما يرغبه الفرد. أما النوع المطلق من هذه الأوامر فيتمثل في أن الفعل في ذاته يكون كضرورة عملية بغض النظر عن أي هدف خارجه. لذلك عندما يكون الفعل خيراً لأنه وسيلة إلى هدف آخر فحسب فالأمر يكون شرطياً (أي أنه شرط لتحقيق الهدف). أما إذا اعتبر الفعل ذا ضرورة عملية موضوعية في ذاته بغض النظر عما يحققه من نتائج، عندها يكون الأمر مطلقاً (مطلق الأهمية). فالأمر إذاً يوضح أي الأفعال الممكنة تكون خيراً للفرد. وهي تقدم للإرادة القاعدة العملية التي بدونها لا تستطيع الإرادة أن تقدم على ارتكاب الفعل لمجرد أنه فعل خير. والأمر الشرطي يقول إن فعل ما خير بالنسبة لغرض معين يكون ممكناً أو فعلياً. ففي مثل هذه الحالة الشرطية تكون مبادىء السلوك لانهائية في الواقع من حيث العدد. إن كل العلوم تحتوي على بعض الأجزاء العملية التي تتكون من مشاكل خاصة ببعض الأهداف والتي يمكن لنا الوصول إليها. وهذه الحالات يطلق عليها كانط أوامر المهارة. وهنا «لا يوجد سؤال مطلق حول معقولية أو خيرية الهدف، ولكن يوجد سؤال حول ما يجب أن يعمل فحسب من أجل الحصول عليه»[1]. فالوصفة الدوائية التي يقدمها الطبيب لمريضه ليست إلا نوعاً من الوسائل التي تحقق الغرض أو الهدف من مهنته. فالمهارة في اختيار الوسائل لتحقيق الهدف الأسمى يمكن أن نسميها التعقل أو الحكمة. فالأمر الذي يشير إلى اختيار الوسائل المؤدية لسعادتنا أي مبدأ التعقل يكون أيضاً شرطياً. فالعقل ليس أمراً مطلقاً ولكن أمر كوسيلة فحسب لتحقيق هدف ما.

ولا يوجد إلا نوع واحد من الأوامر الذي يأمر مباشرة بفعل معين دون

(1) المرجع السابق ص ص 31 ـ 32.

أن يكون وراءه هدف آخر وهذا ما يسميه كانط الأمر المطلق. وهذا الشكل من الأمر لا يعني بمادة الفعل أو بنتائجه بل بالشكل أو بالمبدأ الذي ينطلق من الفعل. إن أساس الخير فيه يتمثل في النية، بغض النظر عن النتائج المتحققة. هذا النوع من الأمر يعبر عنه كانط بالإلزام الخلقي «اعمل طبقاً لتلك القاعدة التي تستطيع وفي نفس الوقت تريد أن تجعلها قانوناً كلياً»[1].

ويؤكد كانط أن هناك كائناً له قيمته في ذاته وهو هدف في حد ذاته. هذا الكائن هو سبب وجود القانون العمل المطلق. وأن جميع أنواع سلوك هذا الكائن الموجهة إلى نفسه وغيره يجب أن ينظر إليها على أنها صادرة عن إرادة مستقلة لا تخضع إلى غيرها. فالميول الموجودة في الإنسان مصدرها الإنسان نفسه. ولولا وجود هذا الكائن لما وجدت هذه الميول وحاجياتها. من هنا ينبغي أن لا تعامل هذه الميول وما يشبهها على أنها هدف في ذاته. إن كل الكائنات الأخرى ما عدا الإنسان العاقل تعتبر وسيلة وليست هدفاً. والكائن العاقل يسمى (بالشخص) لأنه هدف في حد ذاته. وبدون هذا الكائن لا يتم تقييم أي شيء في الكون. ويؤكد كانط على أنه إذا وجد أي مبدأ عملي سام، وإذا وجد أي أمر مطلق للإرادة الإنسانية يجب أن يكون محله ذاتية الشيء الذي هو هدف في حد ذاته. لذلك يمكن لهذا المبدأ الموضوعي أن يخدم قانوناً عملياً كلياً. والإنسان لا بد أن يفكر في نفسه هكذا وبهذه الطريقة. وبذلك يكون هذا المبدأ ذاتياً من هذه الناحية. وحيث إن كل كائن عاقل آخر يفكر بنفس الطريقة، لذلك يكون ذلك المبدأ كلياً ينطبق على الجميع. هذا المبدأ إذاً يمكن صياغته في الشكل الآتي: تصرف بحيث تجعل من الإنسانية، سواء في شخصك أو الآخرين، دائماً هدفاً في ذاته وليس كوسيلة مطلقاً. إن هذا المبدأ الإنساني هو الشرط الأسمى لحرية العقل لكل إنسان. وهو ليس مستنبط من الخبرة أو التجربة لأنه كلي مطلق لانطباقه على كل كائن عاقل أولاً، ثم إن الخبرة لا تكفي لتحديد أي شيء حولهم. فهذا المبدأ إذن يجب أن يستنبط من الفعل المجرد. والأخلاق عند كانط هي الشرط الوحيد لكون

(1) المرجع السابق ص 39.

الكائن العاقل هدفاً في حد ذاته. لذلك فالأخلاق والإنسانية وحدهما تتصفان بالكرامة والقيمة الجوهرية. ويؤكد كانط في النهاية على أن لكل شيء في عالم الإنسان قيمة كرامة أو فن. فالشيء الذي له ثمن يمكن أن يستبدل بأي شيء آخر مساوٍ له. أما ما عدا ذلك فإنه لا يستبدل ولا يعوض وتكون له قيمة كرامة. فالأشياء التي تدخل تحت الميول والحاجات الإنسانية لها ثمن سوقي في حين أن الشيء الذي يكون العنصر الضروري (شرط) لجعل شيء آخر هدفاً في حد ذاته يعد ذا قيمة ذاتية أو جوهرية.

تعليق:

رأينا كيف صاغ كانط القانون أو القاعدة الأخلاقية في صورة كلية قبلية لا تقبل الاستثناء. اعمل فقط طبقاً لتلك القاعدة التي تستطيع أن تأمل أن تكون قانوناً كلياً. إن أي سلوك أو تصرف يمكن أن يعتبر بهذا الشكل الكلي يصبح ملزماً وضرورياً على أنه قاعدة أخلاقية. إن كانط يشترط بالضرورة أن يكون القانون الأخلاقي في هذه الصورة، وبالتالي فإن أي سلوك لا ينسجم مع مثل هذه القواعد لا يعتبر سلوكاً أخلاقياً، وإن أدى إلى نفس النتيجة. لذا فإن قول الكذب أو الإخلال بالوعد لا يمكن أن يكون فعلاً أخلاقياً يتعامل به الجميع وفي كل الأحوال. وعلى هذا تكون القواعد دائماً كلية وبدون استثناء وإلا أدت إلى التناقض. إلا أننا لو تأملنا في السلوك البشري لوجدنا أن بعض الأفعال يمكن أن تحتوي على بعض الاستثناءات دون أن تنتهي في تناقض. وبالتالي فإن مثل هذه الأفعال لا تختلف عن المبدأ الأخلاقي الكلي. وهذا يعني أن القاعدة ليست بالضرورة أن تخلو من أي استثناء حتى تكون عامة وبالتالي أخلاقية. فقد يكون القانون لا تكذب أو لا تقتل يحمل استثناء معيناً مع ذلك يكون قابلاً للتعميم والكلية دون أن يوقعنا في تناقض. فقد يجب أن لا أكذب إلا في حالات معينة ولا يجب أن أقتل إلا في ظروف معينة. إن كانط لا يفرق بين حقيقة أنه لا ينبغي للفرد أن يجعل لنفسه استثناء لقاعدة معينة، وحقيقة أن تلك القاعدة نفسها لا تحمل استثناء. فإذا وجدت قاعدة أخلاقية

كلية لا ينبغي للفرد أن يتجاوزها في سلوكه مستثنياً نفسه دون غيره من الأفراد. فقولنا مثلاً (أن القتل فصل لا أخلاقي إلا عندما أكون أنا القاتل) لا مبرر له أخلاقياً على الإطلاق. فإذا كان فعل القتل مباحاً بالنسبة إلي فإنه يجب أن يكون كذلك بالنسبة لكل الأفراد. ونظراً لأنه لا ينبغي لأحد أن يجعل لنفسه استثناء في أية قاعدة فإن ذلك لا يعني أن القاعدة نفسها لا تحتوي على أي استثناء. فقد نقول إن القتل محرم أو أن القتل فعل محظور إلا دفاعاً عن النفس. إن مثل هذه القضية تحتوي في ذاتها على استثناء معين ومع ذلك يمكن تعميمها على الجميع لتأخذ صورة الكلية والضرورة في القانون الكلي الأخلاقي. وبذلك يصبح مثل هذا القانون منسجماً مع القانون الكلي عند كانط، لا تقتل. وفي القرآن الكريم نجد أشكالاً وصوراً لمثل هذا القانون الأخلاقي الكلي الذي يشتمل على بعض الاستثناءات ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ ونظراً لأن مصدر الإلزام الخلقي عند كانط يتعلق بشكل القاعدة ومدى ارتباطها بالواجب فإن القتل لا يكون إخلاقياً إلا إذا كان أساسه الواجب. فالدافع الأخلاقي لارتكاب الفعل يعتبر شيئاً قبلياً لا علاقة له بما قد ينتج من آثار ونتائج. وبذلك يفصل كانط في مجال السلوك الأخلاقي بين قيمة الفعل ونتائجه، فالنتائج بصفة عامة إيجابية أم سلبية لا تؤثر مطلقاً في قيمة الفعل الأخلاقية: أن تساعد الغير وتحسن إليهم بدافع المنفعة أو بدافع المشاعر الإنسانية مثلاً فذلك أمر يختلف عن تأدية ذلك بدافع الواجب وحده. ورغم أن النتائج تكون واحدة في كلا الفعلين لكن الدافع يختلف في كليهما. لذا فإن كانط يؤكد على أن الفعل الأخير الذي أساسه الواجب هو وحده الذي يتمتع بالقيمة الأخلاقية. وبهذا يكون كانط قد أهمل دور النتائج والآثار في ممارسة الفعل وتقييمه من الناحية الأخلاقية. أما الفرد في حياته اليومية لا يتصرف دائماً بمقتضى الواجب المطلق. فقد يفعل السلوك النبيل الفاضل من أجل تحقيق بعض النتائج الإيجابية التي قد تتمثل في المصلحة أو اللذة أو الخير. وفي ظروف أخرى قد يكون الدافع لفعل معين هو الرغبة في تحقيق بعض القيم السامية، مثل العدالة، والمساواة والحق. فالنتائج المترتبة عن

الفعل إذاً لا ينبغي أن تستبعد عند تقييم الفعل من الناحية الأخلاقية. إلا أن كانط قد اكتفى بذلك الدافع الوجداني أو العقلي المتمثل في التزام الإرادة بالواجب معياراً مطلقاً يحدد قيمة الفعل الخلقي من غيره. أضف إلى ذلك أن المبدأ الأخلاقي عند كانط يرفض الميول الطبيعية الخيرة بما في ذلك المشاعر الأخلاقية النبيلة في النفس البشرية باعتبارها مصدراً للأفعال الأخلاقية. فالفعل الذي يستند إلى عاطفة المحبة أو الإيثار لا يحتوي على أية قيمة أخلاقية. فالإحسان إلى الجار والتصدق على الفقير الذي يكون أساسه عاطفة المحبة والأخوة لا يحمل في باطنه أية قيمة أخلاقية. إلا أن فعل الإحسان أو التصدق يكتسب القيمة الأخلاقية إذا تم عن طريق مراعاة واحترام الواجب فحسب. ويستبعد كانط جزءاً رئيسياً في الطبيعة الإنسانية يتمثل في العواطف والمشاعر التي كثيراً ما تقودنا إلى تحقيق الفضيلة والخير والسعادة.

وفي النهاية فإن كانط لم يسأل عند تأسيسه للقانون الأخلاقي القبلي عن إمكانية وجود مثل هذا القانون فعلاً في الحياة العملية. فقد افترض كانط وجوده ولم يبذل أي جهد للبرهنة أو التدليل عليه واقعياً. بل على العكس من ذلك، فقد رأى أن الخبرة أو التجربة لا تستطيع أن تؤسس القانون الأخلاقي الكلي. فالتجربة لا تزودنا إلا بالوقائع الجزئية الفردية. وبالتالي فهي غير كافية لتحقيق تلك الصورة الكلية الضرورية التي ينبغي أن يتصف بها القانون الأخلاقي. ويصبح القانون الأخلاقي المجرد غريباً عن الواقع الاختياري للإنسان حيث إنه لا يتضمن في باطنه أية عناصر تجريبية. فالحق والخير والعدالة والفضيلة قيم واقعية تتعلق بسلوك الفرد تجاه ذاته وتجاه غيره من الكائنات. إن الإرادة الخيرة لا تكون كذلك إلا عن طريق ما تمارس من أفعال فاضلة وما تحققه من نتائج أخلاقية سامية. وكما يقول أرسطو فإن الفضيلة الأخلاقية لا تتكون إلا عن طريق التدريب والممارسة حتى تصبح عادة راسخة في النفس.



الفصل الرابع
الأخلاق الاجتماعية الوضعية

برزت هذه المدرسة نتيجة لتلك الآراء والنظريات العلمية في مجال العلوم الطبيعية وما أحرزته من تقدم في المجالات المختلفة. ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر تقدم الفكر البشري النظري والتطبيقي وأصبح العلم مؤسساً كلياً على الملاحظة والتجربة متحرراً من قيود الثيولوجيا والميتافيزيقا. إن أساس هذا الاتجاه العلمي الجديد برز في نهاية القرن الثامن عشر على يد لابلاش (Laplace) في علم الفلك، ولافوازييه (Lavoisier) في الفيزياء والكيمياء، وبافون (Baffon) ولامارك (Lamarck) في علمي النبات والأحياء. وعن طريق الفيزيوقراطيين في العلوم الاجتماعية.

ونظراً للاهتمام الكبير الذي أبداه العلماء تجاه المنهج العلمي، وذلك لما ترتب عن استخدامه من نتائج إيجابية في مجال العلوم الطبيعية، فقد دأبت كل العلوم والمعارف المختلفة في جميع الميادين على الأخذ بهذا المنهج الجديد كما سمي في تلك الفترة. لقد كان الاهتمام والبحث عن المنهج المناسب وتحديد خطواته المختلفة السمة البارزة في الفكر الحديث. ومن هنا أصبحت الميادين والمجالات المعرفية تكتسب صفة العلم عن طريق نوعية المناهج التي تعتمد عليها. فقد انتقد فرنسيس بيكون (Bacon) كل العلوم السابقة حيث إنها لم تستخدم المنهج العلمي المناسب. فالمنهج العلمي كما يراه بيكون يختلف عن القياس الأرسطي القديم لأنه سيشتمل على الملاحظة والاستقراء والتجربة. وبالتالي فإنه يؤدي إلى اكتشاف الحقائق الجديدة ويزيد من معلوماتنا عن الطبيعة وظواهرها. هذا المنهج هو ما سماه

بيكون بالأورقانون الجديد (The New organon). وقد تبع بيكون في هذا الاتجاه الكثير من مفكري انجلترا في ذلك الوقت، مثل جون ستيوارت مل (Mill) الذي وضع أسس الاستقراء العلمي الحديث الذي يستند إلى الملاحظة والتجربة. وقد كان لرواد هذا الاتجاه المعرفي التجريبي في انجلترا مثل لوك وباركلي، وهيوم الفضل في تأسيسه وإبرازه نظرة مستقلة عن كل المذاهب العقلية والحدسية السابقة. ومنذ ذلك الوقت سار المفكرون في الغرب على هذا المنوال وأصبحت الآراء والأبحاث لا تؤسس إلا على مثل هذه المناهج العلمية.

وفي خضم هذه المؤشرات والاتجاهات الاختبارية حاول بعض المفكرين تطبيق هذه المناهج العلمية واستخدامها في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فقد رأى هؤلاء أنه إذا أرادت هذه العلوم أن تحرز أي تقدم فإن عليها أن تتخلى عن تلك الأفكار الميتافيزيقية والدينية وأن تتبع مسار العلوم التطبيقية. فلم يعد للعلوم الاجتماعية والإنسانية علاقة بالدين وعالم المثل. لأن تلك العلاقة لم تقدم الجديد في هذه المجالات على مر التاريخ. فالتقدم لا يتم إلا عن طريق الالتزام بالمنهج العلمي كما حدث في العلوم التطبيقية. وبالتالي تكونت هذه النظرة الجديدة في علم الأخلاق بوصفها فرعاً من العلوم الاجتماعية التي تهدف في أساسها إلى تأسيس الأخلاق على المنهج الجديد. وتبعاً لذلك أصبحت القضايا والمفاهيم الأخلاقية تخضع لأساسيات المنهج العلمي وما يشتمل عليه من ملاحظة وتجربة واستقراء. فقد رأى الوضعيون ضرورة خضوع الأخـلاق للدراسة الموضوعية شأنها في ذلك شأن العلوم التطبيقية الأخرى. وهذا بالطبع يتطلب أن تتصف موضوعات الأخلاق بنفس الخصائص التي تتصف بها موضوعات العلوم الطبيعية. وهذا يجعل الأخلاق بعيدة عن الميول والانطباعات الذاتية لدى الأفراد. كما أنه يبعد الأخلاق وموضوعاتها عن الأبحاث الدينية والميتافيزيقية. لقد صرح الوضعيون أن موضوعات الأخلاق هي العادات والتقاليد والسلوك الاجتماعي للأفراد في المجتمع. وأن العلم يمكن أن يبحث عن الموضوعات بكل موضوعية

واستقلالية كما يبحث أية ظاهرة طبيعية أخرى. لذا وجب على الباحثين تأسيس الأخلاق وحقائقها على هذه النظرة الجديدة مسترشدين بما حدث من تقدم في العلوم الطبيعية والتطبيقية الأخرى.

إن كلمة الوضعية (Positivism) قد استعملت لأول مرة من قبل الفيلسوف الغربي أوجست كونت (Comte) للإشارة إلى حركة الإصلاح الاجتماعي عن طريق توحيد الفكر البشري على مستوى العلوم التطبيقية، وتطبيقها على المشكلات الاجتماعية، وفصل المشكلات الاجتماعية عن الميتافيزيقا والدين[1]. لذا فإننا نجد كونت يدعو إلى التخلي عن الدين والميتافيزيقا باعتبارهما أساساً للمعرفة العلمية. إن مثل هذه المصادر تتطلب من الإنسان البحث فيما وراء الخبرة والتجربة التي تتطلب البحث في الأشياء في ذاتها والبحث في العلل البعيدة لكل الموجودات. ومن الطبيعي أننا لا نستطيع القيام بمثل هذا النوع من البحث. فنحن لا يتيسر لنا إلا أن نتعامل مع الظاهرة كما تبدو لنا في الحس فحسب. ومنذ مجيء بيكون أصبحت المعارف الحقيقية تنطلق من الملاحظة والخبرة الحسية. إن القول بأن معرفة الأشياء الحسية والظواهر الكونية تعتمد على الملاحظة والخبرة الحسية مبدأ يتفق عليه كل أنصار المذهب التجريبي. فالوضعية مثل أية فلسفة طبيعية تنسجم مع التجريبية الحديثة التي تؤسس الحقائق عن طريق التفكير العلمي. فالبحث العلمي لا يهدف إلا إلى دراسة الظواهر الاختبارية للكشف عن النظام والعلاقات القائمة بين الأشياء في صورة قوانين ونظريات.

ورغم أن الفلسفة الوضعية قد تطورت خلال المائة سنة الأخيرة منذ ظهورها على يد كونت فإن المبدأ الرئيسي لهذا الاتجاه ما زال حياً في هذه التطورات الأخيرة. فما زالت الوضعية تهدف إلى توحيد العلوم في المنهج والهدف بعيداً عن المؤثرات الدينية والميتافيزيقية. لقد شهدت المائة سنة الأخيرة ثورة في مجال المنطق والعلوم التطبيقية كما حدث في الوقت

(1) The Encyclopedia of Philosophy Vol. 6 P. 414.

المعاصر تقدم في فلسفة اللغة وخاصة في مجال دراسة المعنى (Semantics). وفي ضوء هذا التطور أصبح البعض يفضل تسمية الفلسفة الوضعية بالوضعية المنطقية (Logical Positivism).

إن الوضعية المتأخرة أوجدت فاصلاً بين نوعين من القضايا والمعاني. أولهما المعنى المعرفي، وثانيهما المعنى العاطفي أو الشعوري. ففي اللغة نلاحظ وجود بعض الجمل والتعبيرات التي لا تؤكد أي شيء، وبالتالي لا يمكن أن تكون هذه الجمل والتعبيرات صادقة أو كاذبة. من هذه الجمل ما يقع في صورة الأوامر والأسئلة والتعجب. فالجملة (أعطني كتاباً) أو (هل لديك كتاب؟)، تعبير لغوي له معناه ولكن لا يكون صادقاً أو كاذباً. فالجملة لا تؤكد شيئاً حول الواقع، في حين أن الجمل والعبارات التي تشير إلى حقيقة اختبارية لا بد أن تكون إما صادقة أو كاذبة. فقولنا مثلاً: (الحديد يتمدد بالحرارة) هو تأكيد معنى يمكن التحقق منه عن طريق الملاحظة والتجربة، وبالتالي لا بد لهذه العبارة أن تكون إما صادقة أو كاذبة. ولذلك، يؤكد هؤلاء الوضعيون أن المشاكل والقضايا الأخلاقية لا تعبر إلا عن ذلك النوع من المعاني الذي لا يؤكد في الواقع أية حقيقة اختبارية معرفية وبالتالي لا يمكن لهذه المعاني أن تكون صادقة أو كاذبة. إن الأخلاق لا تعبر إذاً عن قضايا الواقع بل إنها تشير إلى ما قد يشعر به الفرد داخلياً تجاه موضوعات أو حوادث معينة. فقولنا: «إن شيئاً أو فعلاً ما خير» لا يعني أكثر من أن ذلك الشيء أو الفعل مستحسن بالنسبة لي. إن مثل هذه العبارة لا تشير إلا إلى مشاعر الفرد وإحساساته نحو الشيء أو الفعل. ولذلك يقول ألفرد أير (A.Ayer) «إن وجود العبارات الأخلاقية في القضية لا يضيف أي شيء إلى مضمونها الواقعي». فقولنا لشخص ما (أنت ارتكبت خطأ عندما سرقت مال الغير) لا يضيف أي شيء إلى الحقيقة، وهي (أنك سرقت ذلك المال). أن إضافة ما يفيد خطأ ذلك التصرف أو شره لا يحتوي على أية حقيقة أخرى. فهو لا يعدو كونه إشارة إلى أنني أستهجن شعورياً مثل ذلك السلوك. لذلك كانت التعبيرات الأخلاقية لا تعبر إلا عن مواقف ذاتية

نسبية. ونتيجة لذلك يخرج هؤلاء الوضعيون علم الأخلاق من مجال العلوم المعيارية. وسنتحدث في هذا الفصل عن الاتجاه الوضعي في الأخلاق في شكله الاجتماعي الذي برز عند أوجست كونت، وليفي بريل؛ مؤجلين الحديث عن الوضعية المعاصرة إلى فصل آخر حيث نتناول الأخلاق في الفكر المعاصر.

أوجست كونت

Comte

لقد شهدت العلوم والمعارف تطوراً في جميع الميادين وذلك في مطلع القرن التاسع عشر كما أشرنا سابقاً وقد شمل هذا التطور أنحاء القارة الأوروبية، حيث ظهر في فرنسا اتجاه فلسفي جديد عرف «بالوضعية» على يد المفكر الاجتماعي أوغست كونت. ففي الوقت الذي بقيت فيه الفلسفة بوجه عام وخاصة في ألمانيا تقاوم التبعية للأديان والميتافيزيقا؛ حاولت الوضعية في فرنسا أن تلقي بكل الأفكار الميتافيزيقية بعيداً لتؤسس الفلسفة على المعرفة الوضعية كما أرادها أرسطو قبل ألفي سنة. فقد عملت الوضعية على تأسيس وقبول النتائج التي يمكن التحقق منها عن طريق التجربة فقط. فالفلسفة تهدف إلى توحيد كل المعارف في العلوم المختلفة في نظرة واحدة للكون. لذلك انطلق كونت في عمله إلى توحيد كل العلوم المختلفة في نطاق متناسق يبرز العلاقة الوثيقة بين الظواهر الطبيعية وعناصرها العامة وبين القوانين الخاصة بتطورها. وفي نفس الوقت حاول كونت أن يرسي دعائم العلوم الجديدة مثل الأحياء (العلم الذي يدرس تطور النبات والحيوان). والأنتروبولوجيا (علم تطور الإنسان) ـ والاجتماع (علم المجتمعات). وانطلاقاً من الاعتقاد بأن كل الكائنات تخضع لنفس القوانين الطبيعية، يؤكد كونت على أهمية دراسة المجتمعات الحيوانية لفهم وإدراك الحقائق المتعلقة بالمجتمعات الإنسانية البدائية، ومن ثم محاولة تفسير أساس المشاعر الأخلاقية لدى الإنسان.

إن الفكرة الرئيسية للفلسفة الوضعية عند كونت هي المعرفة العملية

المادية. وهذه المعرفة تتمثل في التوقع (Forsight)[1]. فالتوقع يعتبر شيئاً ضرورياً يمكن الإنسان من زيادة سيطرته على الطبيعة وبالتالي يساهم في خير ورفاهية الإنسانية عامة لقدحتّ كونت العلماء والمفكرين على أن يهبطوا من عالم الأحلام والتفكير المجرد إلى الأرض لمساعدة الإنسان الذي يناضل عبر القرون لتحقيق حياة فاضلة خالية من الاضطهاد والاستغلال ومن جبروت قوى الطبيعة. وفي الوقت نفسه فإن الفلسفة كما يراها كونت تهدف في أساسها إلى تحرير الإنسان من قيود الميتافيزيقا وما يتعلق بها من أساطير حول الطبيعة ومؤثراتها السلبية فالفلسفة أساساً تعمل على خلق الشخصية الإنسانية الحرة في الوسط الاجتماعي الذي يستند إلى التعاقد الحر بعيداً عن الجبرية والعنف والاضطهاد. وعلى هذا الأساس نظر كونت إلى الفلسفة وأهميتها في المجال الأخلاقي. فلم ينظر إلى الأخلاق على أنها علم مستقل عن المجتمع يستند إلى الدراسة النفسية للفرد وطبيعته كما لم يعتبر الأخلاق مجموعة نصائح ووصايا نظرية عامة كما هو الحال عند بعض المفكرين الألمان في ذلك الوقت. فالأخلاق عند كونت طبيعية في مصدرها وأساسها. فالأخلاق تنبثق منطقياً عن تاريخ تطور المجتمعات البشرية. فقد أكد كونت على أهمية البحث التاريخي في علم الأنتروبولوجيا والأخلاق اعتقاداً منه بأن هذه البحوث لا تقل أهمية عما حدث في علم الحيوان عند بافون (Baffon) وكافيه (Cavier).

إن كونت يؤكد على أن الأخلاق قادرة على الصعود بالإنسان إلى مكانة أشرف وأسمى من مستوى الحياة النفعية اليومية. لذلك فقد قرر كونت تأسيس نظامه الأخلاقي على الأسس الوضعية عن طريق دراسة التطور الفعلي ابتداء من الحيوانات الغريزية الدنيا والمجتمعات البدائية وانتهاء بالمستويات العليا. وفي هذا يشير إلى ثلاثة عناصر في مجال الأخلاق هي: الجوهر ويعني بذلك المبادىء الأساسية ومصادر الأخلاق وأهميتها للمجتمع، ثم التطور والمبادىء التي تحكم هذا التطور. ويعتقد كونت أن التطور في الأخلاق يعود

---

(1) The Encyclopedia of Phelosophy, vol. 6. p.415.

إلى الأسس التاريخية. هناك تطور طبيعي ذو صفة تقدمية يبدو في تفوق الصفات الإنسانية على الصفات الحيوانية وتفوق الإنسان على الحيوان. فالقانون الأخلاقي الأسمى يتمثل في اعتبار المصلحة الذاتية في المرتبة الثانية من حيث الأهمية للإنسان. والواجب الأسمى كما يراه كونت يكمن في الالتزام بالواجب الاجتماعي. إن تأدية الواجب نحو الجماعة يعتبر أساساً للأخلاق. وهو مرتبط أشد الارتباط بمصلحة الكائن البشري أو الإنسانية التي لا يعتبر الفرد فيها إلا مجرد ذرة بسيطة تحيا وتموت من أجل استمرار النوع البشري. فالأخلاق تكمن في العيش من أجل الآخرين. لقد أسس آراءه الاجتماعية الوضعية على المبدأ الثلاثي للتفكير: التفكير الديني أو اللاهوتي، والتفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي. ففي المرحلة البدائية للتطور العقلي؛ مرحلة الطفولة البشرية ـ يفسر الإنسان الوجود وظواهره عن طريق القوى الإلهية. وفي المرحلة اللاحقة يتميز التفكير بدرجة معينة من النقد والتحليل العقلي ليصبح التفكير الميتافيزيقي المنهج السائد لتفسير طبائع الأشياء وجواهرها. ويتقدم الفكر البشري في البحث والمعرفة بعد ذلك معتمداً على المنهج العلمي وما يشمله من ملاحظة وتجربة وموضوعية ليصبح أكثر دقة وتحديداً في نتائجه حول الظواهر الكونية. وهذه هي المرحلة الثالثة في عملية التطور. إن تقدم العلوم كالرياضيات وعلم الفلك والفيزياء والكيمياء والأحياء ـ وتطورها من حيث كون العلم السابق أساساً للعلم اللاحق وكون الثاني أكثر دقة وتخصصاً من الأول، يبرز التطور والتقدم الذي حدث في التفكير الإنساني. إن تاريخ التفكير يعكس عملية التقدم نحو العلوم الوضعية، ويبشر بتلك المرحلة المتقدمة في التفكير. إن المرحلة السامية لهذا التطور كما يقول كونت هي (الفيزياء الاجتماعية)؛ ويعني ذلك تأسيس العلم الوضعي الذي يتناول الإنسان حقيقة موضوعية. وقد رأى كونت في نفسه مؤسساً لهذا العلم في هذه المرحلة.

إن هذه المرحلة المقترحة التي تصور الإنسان وتطوره كانت في أساسها معارضة للتفكير الميتافيزيقي. فقد رفض كونت أي اعتبار للعقل المجرد

الذي يحمل من ذاته موضوعاً. ولذلك لم يحتو تصنيفه للعلوم على علم النفس. فالشيء الأول الذي انطلق منه كونت في دراسته للإنسان هو أساسه الطبيعي، الجذور البيولوجية. فالتجربة الإنسانية هي النشاط الفيزيولوجي. بل إن التفكير والنشاط الأخلاقي يعودان في أساسهما إلى التركيب الفيزيولوجي. ولذلك فإن البحث في الطبيعة الفيزيولوجية للإنسان تؤدي إلى معرفة بعض الحقائق الخاصة بالإنسان ونشاطاته. إلا أن ذلك البحث لا يؤدي إلى معرفة الإنسان معرفة كاملة، فالإنسان يُبْدي صفاته الشخصية الإنسانية من خلال العلاقات الاجتماعية. ولذلك فالإنسان بالضرورة كائن اجتماعي. من هنا انتقد كونت بشدة اعتبار العناصر الذاتية الفردية حقيقة أولية في دراسة الإنسان؛ مؤكداً في المقابل على النزعات والميول الاجتماعية أساساً للنشاط البشري. فالإنسان كفرد لا يكون إلا شيئاً مجرداً. وعند اعتباره إنساناً فإنه لا يكون كذلك إلا عن طريق الإنسانية والجماعة. والمجتمع من ناحية أخرى، لا يكون عبارة عن مجموعة من الأفراد بل إنه يفوق في معناه ذلك المفهوم. ويقترح كونت في مقابل تلك الفردية العامة فكرة المجتمع الإنساني على أنها وحدة حقيقية تمثل الجسد الواحد. فالإنسانية هي مجتمع المجتمعات والعائلات والطبقات، والدول. . . إلخ. وبدون خاصية الاجتماع فإن العلم لا يعطينا أية نظرية شاملة للتاريخ والحضارة أو ما يمكن أن يفسر الحياة الإنسانية. ففي الإنسان تستطيع الطبيعة الاجتماعية أن تبرز ذاتها وتصل إلى ذروتها. وإذا كان العلم الاجتماعي يظهر أننا نعيش في الإنسانية، فإن الأخلاق يمكن أن تحوي مبدأ واحداً فحسب وهو: عش من أجل الإنسانية.

فالأخلاق عند كونت تتمثل في الشكل الاجتماعي الواعي والفاعل للحياة والتفكير، وتبعاً لذلك يرفض كونت المذاهب الفردية في الأخلاق بشتى صورها حيث إنها غير علمية، ولا تنطلق من النزعة الاجتماعية للإنسان، كما رفض أيضاً الأخلاق المؤسسة على الحس العام لأنها لم تعتمد على التحليل العلمي على الرغم مما تدعو إليه من الإحسان. أما أخلاق الواجب فهي أسمى من الأخلاق المؤسسة على الحس العام إلا أنها هي

الأخرى قد أهملت حقائق الحياة الإنسانية وكانت تتصف في عمومها بالتجريد المطلق. فالأخلاق الحقيقية لا تتطلب الميول الاجتماعية فحسب؛ بل إنها تتطلب أيضاً العاطفة الاجتماعية. ورغم الرفض الواضح للدراسات الدينية أساساً للأخلاق فإن كونت قد امتدح الأخلاق المسيحية في الحب. إن التعاليم المسيحية التي تأمر بحب الله وحب الجار بدرجة حب النفس قد ترجمت عند كونت إلى (حب الإنسانية). فقد جعل كونت من عاطفة الإيثار أو الغيرية أساساً للأخلاق؛ في حين أنه جعل عاطفة الإنسانية وحب الذات في حاجة إلى التهذيب والإشراف والتوجيه. فنحن بوصفنا أفراداً في حاجة إلى التربية والنظام الاجتماعي لنهتدي إلى الخير في سلوكنا ولنوسع من اتجاهاتنا الاجتماعية. ونجد كونت في كتاباته الأخيرة يضيف علم الأخلاق إلى بقية العلوم التي ظهرت في تصنيفه الهرمي ليبقى في التطور بعد علم الاجتماع. وقد رفض كونت أيضاً فكرة الحق ليؤكد على أهمية الواجب. إن فكرة الحق ووجودها فكرة خاطئة ولا أخلاقية، وذلك لأنها تفترض موقف الفرد المستقل عن المجتمع؛ في حين أن فكرة الواجب تعبر عن الحق والحقيقة. ولذلك فإنها تؤكد على أولوية الاجتماع. فالحق الوحيد الذي يمكن للفرد أن ينطق به هو تأديته للواجب. إن توحيد فكرتي الحب والواجب لدى كونت توضح اهتمامه بأخلاقية المؤسسات الاجتماعية. ففي الدولة الوضعية تستبدل الحقوق بالواجبات وتختفي كل الامتيازات الخاصة بالطبقة أو بالمركز. ويتلاشى كل أنواع الاستغلال بين الأفراد. فالسمة الإنسانية تتطلب احترام الكرامة الأخلاقية للآخرين. وفي النهاية، يمكن أن نجمع أفكار كونت الأساسية في السلوك الأخلاقي فيما يلي؛ [الحب مبدأ، النظام أساس، والتقدم سدى].

ليفي بريل

Levy Bruhl

يعتبر بريل ثاني أعلام هذه المدرسة الاجتماعية التي أشرنا إليها في مقدمة هذا الجزء. ولقد بدأ بريل فلسفته بانتقاد الآراء التقليدية، وخاصة فيما يتعلق بعلم الأخلاق بصفته علماً نظرياً معيارياً. فقد رفض بريل وجود الأخلاق في صورة العلم النظري وذلك لعدم جدواه وفائدته في الدراسات الأخلاقية. ويرسم بريل نوعاً من الفرق بين العلم النظري والعلم التطبيقي في مجال العلوم الطبيعية. إن تطور هذه العلوم تاريخياً يوضح لنا كيف تكونت هذه النظرة العلمية والتطبيقية وكيف انفصلت هذه الدراسات عن تلك الدراسات النظرية التي كانت تسيطر على العلوم جميعاً. إن تلك العلوم كانت تسيطر عليها في البداية تلك المعتقدات والعادات والأهواء الشخصية، الأمر الذي أبعد عنها أية صفة موضوعية مستقلة. ولذلك كان من الضروري لكل من يزاول هذه العلوم أن يعمل طبقاً لهذه المعتقدات والأهواء والطقوس التي تعتبر جزءاً من كيان المجتمع. فالطبيب كان أول الأمر ساحراً وكاهناً في آن واحد، يؤمن بوجود الأرواح الشريرة التي تدخل البدن والنفس وتكون الأمراض المختلفة. لقد رفضت هذه المجتمعات في تلك الظروف فكرة أن الطبيعة تسير بمقتضى قوانين منتظمة لا تبيح الاستثناء. وصارت الطبيعة وكل ما يبدو فيها من انتظام في الظواهر خاضعة إلى قوى أخرى غير مادية تمنع عنه الاستقلالية والموضوعية. إلا أن المجتمعات شعرت بضرورة الاعتماد على الأسس العقلية في تفسير الكون وظواهره وذلك بتقدم العلوم في المجالات المختلفة عبر التاريخ وبظهور نتائج استخدام وتطبيق المناهج العلمية.

ولعل هذه النظرة تبين انفصال البحث النظري التقليدي عن البحث العلمي الذي تجرد فيه الأخير من الأهواء الذاتية والعادات والعرف الخاص بالمجتمع. من هنا يرى بريل أنه يجب أولاً: أن تتجرد فكرة الناس عن هذه الظواهر من الطابع الغيبي (الصوفي).

ثانياً: أن تتجرد هذه الفكرة من طابعها الميتافيزيقي.

ثالثاً أن تفقد الظواهر، في نهاية الأمر، طابعها الإنساني الذي كانت تتميز به.

وعند ذلك فقط تصبح الظواهر البيولوجية ذات طابع موضوي يمكن أن تدرس بنفس الطريقة التي تدرس بها ظواهر العالم الطبيعي المادي. وهنا يطبق بريل الاعتقاد السابق على الظواهر الأخلاقية والاجتماعية بدون أي تحفظ أو تخصيص. وقد وجد بريل أن طبيعة هذه الظواهر الاجتماعية تختلف عن طبيعة الظواهر الطبيعية لما تتصف به من تعقيد وصعوبة في الفهم والتحليل. إن مثل هذه الظواهر تتصل بدون شك بعواطفنا ومعتقداتنا وآمالنا الفردية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس المعقد يتعامل الناس مع الظواهر الأخلاقية والاجتماعية. إننا لو تأملنا في هذه الظواهر من الخارج وتناولناها بطريقة موضوعية لوجدناها جديرة بأن تكون موضوعاً صالحاً للدراسة والمعرفة العلمية. ولذا فإن المرء قد يفرق بين هاتين النظرتين تجاه هذه الظواهر الاجتماعية والأخلاقية. فالأولى تنظر إلى هذه الظواهر على أنها واجبات وأوامر ومواقف ذاتية شعورية من مدح وذم واستحسان واستهجان، وأنها لا تخضع إلا إلى المبادىء العلمية. وهذه الفكرة يسلم بها معظم الناس. في حين أن الثانية تقرر أن الظواهر الأخلاقية ظواهر اجتماعية ينطبق عليها كل ما ينطبق على هذه الأخيرة من وصف ومناهج موضوعية. وهذه هي نظرة علم الاجتماع. إن العامة من الناس لم يألفوا كما يقول بريل هذا الفصل في مجال الأخلاق. وسبب ذلك أن هذه التفرقة لم تصبح بعد أمراً مقرراً واضحاً. إلا أن التطور العلمي في مثل هذا المجال سيؤدي بنا إلى قبول مثل

هذا الفصل كما حدث في جميع العلوم التطبيقية الأخرى من قبل. من هنا يستخلص بريل أن مصطلح (التطبيق العملي) قد يشير إلى معنيين متمايزين. الأول مجموعة «قواعد السلوك الفردي والاجتماعي، ومجموعة الواجبات والحقوق. أو يدل باختصار على العلاقات الخلقية بين الأفراد. أما المعنى الثاني فإن لفظ التطبيق العملي يكون مضاداً للنظرية على وجه العموم»[1]. وهذا يشبه تماماً علم الطبيعة البحت (بصفته بحثاً نظرياً) والطبيعة التي تتصل بالعمل. ويرى أنه من الواجب أن يمتد المعنى الثاني في الظواهر الخلقية حيث تصبح مجموعة الظواهر نفسها بالمعنى الأول موضوعاً للدراسة العقلية الحقيقية أي النظرية البحتة. وقد انتقد بريل الاتجاه التقليدي الأخلاقي علماً نظرياً معيارياً يهدف إلى تأسيس الأحكام والمعايير الخاصة بالسلوك الإنساني. فالأخلاق من ناحية ليست علماً معيارياً. ولا وجود لمثل هذه العلوم المعيارية على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، فإن هاتين الكلمتين «العلوم المعيارية» تشيران إلى التناقض. ذلك لأن المعيار شيء خاص بالسلوك أي بالعمل. فهو، كما يقول بريل، «لا يخضع للمعرفة إلا على نحو غير مباشر. أي على اعتبار أنه نتيجة لها. فإذا كان هذا المعيار تجريبياً فإنه يعتمد على التقاليد والمعتقدات والتصورات التي قد تكون صلتها بالحقيقة الموضوعية بعيدة قليلاً أو كثيراً. أما إذا كان عقلياً فإنه يعتمد على المعرفة الدقيقة لهذه الحقيقة، أي علم العلوم. ولكن لا يترتب على هذا أننا إذا نظرنا إلى العلم في حد ذاته كان العلم معيارياً»[2]. فقولنا إن علماً معيناً يكون معياراً نظرياً نوع من الخلط بين حالتين لا تحدثا إلا في فترتين متعاقبتين. فالعلم في بداية نشأته ـ كما سبق ـ يكون نظرياً؛ ثم بتقدم البحث والمعرفة يمكن أن يصبح فيما بعد علماً معيارياً. إن الأخلاق النظرية ـ بالمعنى التقليدي ـ تتجاوز دراسة المشاكل الأخلاقية الخاصة إلى بعض العناصر الدخيلة، مثل

---

(1) ليفي بريل. الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية. ترجمة محمود قاسم (مطبعة مصطفى الحلبي، مصر 1953) ص ص 69 ـ 60.

(2) المرجع السابق ص ص 62 ـ 63.

المعتقدات الدينية والاعتبارات الميتافيزيقية المتعلقة بأمن ومصير الإنسان. وتكون الأخلاق في حين آخر دراسة نفسية للميول والدوافع الفطرية التي قد تكون المرجع الأساسي لكل أنواع السلوك الإنساني. وبهذا تكون النتيجة العامة لهذه الآراء، إضفاء مظهر علم الأخلاق. إلا أنه ـ كما يقول بريل ليس لهذه التأملات السابقة من الطابع العلمي إلا مظهره فحسب. إن مثل هذا الخلط بين الطابع النظري لهذه الآراء والأوامر الخلقية العامة يجعل الكثيرين متمسكين بتلك الفكرة الوهمية التي تعتبر علم الأخلاق علماً نظرياً ومعيارياً في نفس الوقت. وكما يعتقد بريل ليس هناك علم أخلاق نظري حسب المعنى التقليدي لكلمة نظري. وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم. إذ لا يمكن أن يكون علم ما معيارياً ونظرياً في آن واحد. وبالطبع فإن بريل لا ينفي وجود علم نظري في الأخلاق. بل إنه كان أساساً يعمل على التفرقة بين الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية في هذا المجال. إن هذه النظرة الجديدة كما يراها ـ تتمثل في النظر إلى القواعد الخلقية والواجبات والحقوق ومحتويات الشعور الخلقي بصفة عامة، على أنها حقيقة واقعية. فهي تعتبر مثل هذه الأشياء موضوعات للدراسة العلمية لا تقل أهمية وموضوعية عن الظواهر الاجتماعية الأخرى.

وقد انتقد بريل أيضاً الاتجاه التقليدي الذي ينادي به المفكرون حيث تكون الأخلاق بحثاً نظرياً يتعلق (بما ينبغي أن يكون). فالأخلاق النظرية بهذا المعنى ليست علماً تطبيقياً يعالج موضوعات ما هو كائن. وقد عبر عن هذا الرأي هيوم في آرائه الأخلاقية، حيث جعل الأخلاق تعبيراً لما ينبغي أن يكون، وتقوم في العاطفة بدلاً من العقل. فليست الرذيلة والفضيلة من القضايا الواقعية التي يمكن اكتشافها بواسطة العقل. إلا أن بريل يؤكد خلال ذلك بقوله أن الأخلاق علم يدرس ما هو كائن في هذا الوجود بالفعل. إن الاختلاف في الرأي يعود أساساً إلى تفسير عبارة (ما ينبغي أن يكون). فقد تعني هذه العبارة تلك النظرة المثالية المؤسسة على ما هو قائم فعلاً في الوجود وبذلك لا يكون المثال شيئاً لا يتعلق بالواقع أو لا يمكن تحقيقه. فقد يتصور

المرء ما ينبغي أن يكون بناء على ما يوجد فعلاً من ظوهر وحقائق، وبالتالي فإن هذه الظواهـر ستكون خاضعة للدراسة والتحليل وإمكانية التحقق من هدفها. وتبعاً لذلك يمكن أن يتغير كل ما قد يقع في مجال ما ينبغي أن يكون. وهكذا كما يقول بريل ترتبط فكرة المثال الأعلى بمعرفة الأمر الواقع وتبدو كما لو كانت صلتها الوثيقة بها تزداد يوماً بعد آخر. ففي نهاية الأمر نرى أن معرفة المثال الأعلى قد أفسحت مجالاً لتطبيقات معقولة تنبني على معرفة الأمر الواقع»[1].

لقد حاول البعض أن يجعل من الأخلاق النظرية علماً مشابهاً للرياضة النظرية البحتة وللطبيعة البحتة حيث التجرد من العلاقة العملية والتطبيقية. إلا أن بريل يؤكد على أن طبيعة الموضوعات النظرية في الأخلاق تختلف عن غيرها من العلوم الأخرى. إن معاني الحق والخير والعدالة تكون معقدة وتنطوي على عدد كبير من المعاني المتعلقة بالعواطف والمعتقدات التي يدركها التأمل والشعور. إنها باختصار متصلة بآثار تاريخ طويل من التجارب الاجتماعية. ولذلك فإنه رغم وجود الفارق بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية فإن العلاقة بينها تختلف عن العلاقة في العلوم الأخرى بين النظرية والتطبيق. إن هذه العلاقة المتميزة في الأخلاق لم تمنع من وجود حقائق اجتماعية موضوعية في الأخلاق، كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وعليه يجب أن ندرس الأخلاق بنفس الطريقة والمنهج الذي تدرس بها مختلف العلوم التطبيقية حتى يمكن السيطرة عليها كلية. وقد يعترض البعض على هذا التماثل القائم بين هذين المجالين بحجة أن موضوعات الأخلاق تعود في أساسها إلى الشعور وتطوره الذي يقع في إطار الإرادة الإنسانية. وكما يبدو واضحاً أن ذلك يمثل موضع النزاع والخلاف بين الاتجاه التقليدي والمدرسة الاجتماعية التي يقودها دوركايم. هل يمكن قيام علم بمعنى الكلمة في مجال الأخلاق؟ أم أن مثل هذه الموضوعات، نظراً لما تشتمل عليه من احتمال في النتائج لا ترقى إلى مستوى العلم. يوضح ليفن بريل أن مثل هذا

(1) المرجع السابق، ص 69.

التساؤل كان قد طرح في وقت سابق حول موضوعات علم الاجتماع. ولسنا في حاجة إلى أن نبين ما حدث من تقدم وتطور في هذا المجال الأمر الذي أدى إلى مشروعيته علماً مستقلاً. فقد اعتقد البعض أن فكرة الضرورة القائمة في العلوم الطبيعية ليس لها وجود في علم الأخلاق. ففي المجال الأول ليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، في حين أن الظواهر الأخلاقية لا تتجاوز نطاق الاحتمال النسبي. ونظراً لأن هذه الظواهر يمكن تعديلها والتحكم فيها إرادياً فإن البعض يعتقد أنها لا تخضع إلى قوانين ضرورية ثابتة. فالمعادن مثلاً تتمدد بالحرارة وتنكمش بالبرودة شئنا أم أبينا. وإذا لم نراع مثل هذه الحقيقة في حياتنا العملية فإن نتائج سيئة ستقع بالضرورة. وهكذا الحال في كل الظواهر الطبيعية التي تستند إلى قانون عام حتمي. وإذ يعترض البعض على مثل هذه النتائج وقيامها في مجال الأخلاق، فإن بريل يؤكد على وجودها بشكل لا يقل ولا يختلف عن ذلك. فإذا تعمدت ألا أقوم بواجبي فسيثير مسلكي هذا عقوبات مختلفة الأنواع (ندم؛ رد فعل اجتماعية على هيئة استهجان من الرأي العام، أو عقوبة). ومن ناحية أخرى فإن لفظة الطبيعة في العالم الطبيعي الضروري كانت قد تكونت في أذهاننا شيئاً فشيئاً عبر المراحل المختلفة التي مرت بها في التاريخ. وكما تبين الدراسات في بعض العلوم أن بعض الحقائق الخارجية في الكون والمكتسبة عن طريق الحس لم تندمج في الطبيعة حسب المعنى الدقيق لهذا اللفظ، (قوانين ضرورية ثابتة) وبتطور تلك الدراسات وتقدمها أصبح الإنسان يتصور أن هذه الحقائق تخضع للقوانين الثابتة. وبذلك أطلق عليها اسم الحقائق الطبيعية. ولذلك «لم يدخل الضوء والألوان حقيقة في فكرتنا عن الطبيعة إلا بعد تحليل الطيف والاكتشافات الأخيرة في علم الضوء. إذ في هذه الحالة وحدها كوّنا لأنفسنا فكرة موضوعية عن هذه الظواهر عندما أخضعناها بتفكيرنا لبقية قوانين الطبيعة»[1].

يرى بريل أن الحقيقة الخلقية يجب أن تدمج من الآن فصاعداً في مجال

---

(1) المرجع السابق ص 83.

الطبيعة، وأن تعتبر هذه الظواهر الخلقية في جملتها موضوعاً للبحث العلمي كما هو الحال في الظواهر الطبيعية الأخرى. كما يرى أن تدرس الظواهر الأخلاقية بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية. لذلك فإن الأخلاق النظرية لا يجب أن تتناول (ما ينبغي أن يكون) بل يجب أن تدرس الحقائق الموضوعية الواقعية وكل ما يتصل بها. وهكذا «يختفي علم الأخلاق النظري المزعوم. أما الأخلاق العملية فتبقى واقعة وتصبح موضوعاً للبحث العلمي الذي يسمى علم الاجتماع»[1].

فالأخلاق الجديدة إذاً تتمثل في تلك الدراسات العملية لتلك الظواهر الأخلاقية الاجتماعية موضوعات لها ذاتيتها وحقيقتها المستقلة عن الفرد. إن مثل هذه الظواهر تفرض نفسها على الفرد العادي الذي يعيش في أي مجتمع كان. هذه الحقائق وجدت قبل الفرد وستستمر في البقاء بعده. وعلى الفرد أن يخضع نفسه وتفكيره لكل ما تتطلبه هذه الحقائق من التزامات ونواه وإلاّ عرّض نفسه لمختلف أنواع الجزاءات والعقوبات. إن هذه الموضوعية والواقعية التي تتصف بها موضوعات علم الأخلاق لا تعني بالطبع أنها حقائق ثابتة ومطلقة لا تختلف باختلاف المجتمعات والأفراد. إن مثل هذا الاتجاه المطلق هو ما يرفضه ليڤي بريل. فقد أنكر تلك الفلسفة الطبيعية في الأخلاق التي تحدد طبيعة واحدة للإنسان تكون أساساً لتلك الأخلاق الثابتة. لذلك يقول بريل «إن معرفتنا الوهمية للطبيعة الإنسانية العامة من الوجهتين الأخلاقية والعقلية قد قضي عليها بأن تتخلى عن مكانها لعلم نفس مختلف كل الاختلاف عن علم النفس المألوف. وأن فكرة الإنسان العام التي اقتنع بها علم النفس التقليدي وعلم الأخلاق النظري حتى عصرنا الحاضر لم تكن إلا فكرة مفتعلة ومجدبة»[2].

إن الظواهر الأخلاقية متطورة ومتقدمة لأنها اجتماعية، وبالتالي تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر. لذا فإن لكل مجتمع وعصر ما

---

(1) المرجع السابق ص 89.
(2) المرجع السابق، ص 145 ـ 146.

يناسبه من أخلاقيات وقيم ومبادىء. فقد أكدت النظريات الأخلاقية التقليدية على وحدة الضمير وانسجام أجزائه وعناصره، الأمر الذي يجعل أوامر هذا الضمير نهائية ومصدراً للتشريع الأخلاقي. إلا أن بريل يرى خلاف هذا الاتجاه ويعتقد أننا لو فحصنا وتأملنا محتويات الضمير الخلقي لما ظلت ثابتة في كل الظروف. فهي كما يقول تتغير ببطء شديد في بعض الحالات، لكنها تتغير على كل حال. فالعناصر القديمة تستبعد بالتدريج حيث تنضم إليها عناصر أخرى جديدة. وهذا هو السبب الأول الذي يدعونا إلى الظن بأن انسجام الضمير شيء ظاهري عوض أن يكون حقيقة واقعة. فالضمير وما يحتويه إذن يتكون عبر الظروف الاجتماعية المختلفة. ونظراً لتطور وتقدم هذه الظروف والظواهر فإن الضمير نفسه يتغير ويتقدم باستمرار. فالأخلاق الجديدة ترتبط أشد الارتباط بتلك الظواهر الاجتماعية الموجودة معها في المجتمع. فالعواطف والعادات الأخلاقية لمجتمع معين ترتبط بالضرورة في نظر العالم بالمعتقدات الدينية، وبالحالتين الاقتصادية والسياسية وبالتقدم العلمي وبالشروط المناخية والجغرافية. كما ترتبط كذلك بماضي هذا المجتمع. ولما كانت هذه العواطف والعادات قد تطورت حتى الوقت الحاضر تبعاً لتطور هذه الظواهر الأخرى، فقد كتب عليها أن تتطور في المستقبل. من هنا نرى أن الأخلاق في جوهرها تخضع لما تخضع إليه كل الظواهر الطبيعية الأخرى من تقدم وتطور. فالنباتات والحيوانات تخضع إلى قوانين الطبيعة من حيث التطور والتغير. فالحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة تخضع للقوانين الطبيعية العامة، وتخضع قبل كل شيء لمبدأ شروط الوجود. وفي النهاية يؤكد بريل على أن (الإنسان أخلاقي بطبعه) على أن يفهم من ذلك أنه يعيش دائماً في مجتمع. وإن هناك عادات خلقية وتقاليد والتزامات وأموراً أخرى تفرض نفسها في كل مجتمع.

تعليق:

يتضح مما عرضناه سابقاً أن المحاولات الفكرية الوضعية في مجال

الأخلاق حاولت أن تؤسس القيم والمبادىء الأخلاقية على المنهج العلمي والدراسة الموضوعية على غرار العلوم الطبيعية. فقد صرح أصحاب هذه المدرسة أن موضوعات وقضايا علم الأخلاق تتصف بالموضوعية والاستقلالية، الأمر الذي يجعلها تخضع للمنهج العلمي وما يتضمنه من جمع الحقائق وإجراء التجارب، وبالتالي تبتعد عن الطابع الذاتي والشخصي. إن هذا الشعور العام تجاه الأخلاق يرفع دون شك من قيمة الأخلاق إلى مكانة العلوم التطبيقية والطبيعية. وعندها تصبح الأخلاق مؤسسة على قوانين ومبادىء عامة موضوعية تحكم السلوك الإنساني أينما وجد.

ورغم الحرص الشديد من جانب الوضعية على الصبغة العلمية للأخلاق فإن النتيجة التي آلت إليها هذه الوضعية قد جعلت من الأخلاق وما تشتمل عليه من موضوعات مبادىء وحقائق نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر. فقد أصبحت الأخلاق شأنها شأن الظواهر الاجتماعية مرتبطة بتطور وتقدم الجماعة التي تختلف باختلاف المكان والزمان. إن مثل هذا الحكم بالطبع يختلف عن الأحكام التي نجدها في العلوم الطبيعية برغم الاعتقاد السائد لدى الوضعيين بتوحيد هذه العلوم في طبيعة واحدة وفق منهج وطريقة علمية واحدة. ولقد أنكرت هذه الوضعية أيضاً فكرة الطبيعة البشرية الواحدة مصدراً لدراسة القيم والمبادىء الأخلاقية. فالطبيعة البشرية عندهم تختلف باختلاف الأفراد والجماعات وهي متطورة ومتقدمة من زمن إلى آخر. ومن هنا جاءت فكرة استحالة تطبيق قانون أو مبدأ أخلاقي واحد على الإنسانية أو البشرية بصفة عامة مطلقة. لذلك نجد ليڤي بريل يرفض القول بالطبيعة البشرية الواحدة ويعتبرها فكرة مفتعلة مجردة. وفي الوقت الذي نتفق فيه مع هؤلاء الوضعيين على إنكار الوجود المجرد والمستقل لهذه الألفاظ العامة، إلا أننا نؤكد على وجود هذه الطبيعة المشتركة بين الأفراد. وهذه الطبيعة الواحدة هي ما يوحد السلوك البشري في صورة عادات وتقاليد وقيم يؤمن بها أفراد المجتمع الواحد. وفي غياب هذه الطبيعة تعم الفوضى حياة الإنسان حيث تختفي الدوافع والآمال والأهداف المشتركة. ونتيجة لذلك يرفض

الإنسان نسبية القيم والمبادىء الأخلاقية حيث يطمح كل فرد إلى ترسيخ تلك الفضائل الأخلاقية والمبادىء السامية في نفوس أعضاء المجتمع والأمم جميعها. وقد يبرز الواقع الاجتماعي والأخلاقي للإنسان في عصر ما تلك النسبية في القيم السلوكية المختلفة. إلا أن ذلك لا يمنع وجود قيم سامية ومبادىء مطلقة حيث تسعى المجتمعات دائماً إلى تحقيقها أو الاقتراب منها كلما تقدم الوعي لديها.

وكما رأينا سابقاً فإن الاتجاه الوضعي حاول أن يبعد الأخلاق عن تلك المصادر الأساسية التي يمكن للأخلاق أن تنفصل عنها مطلقاً. فقد استبعد كونت وكذلك ليفي بريل التفكير الميتافيزيقي والديني من مجال الأخلاق حيث يمثلان مراحل التطور البدائي في سلسلة التطور الفكري للإنسان عبر التاريخ.

فالمرحلة الدينية تمثل النشأة الأولى للنشاط المعرفي حيث لم يكن الإنسان قادراً على فهم حقائق الأشياء وبالتالي يعتمد كلية على تلك الأساطير الدينية والقوى الغيبية في تفسير الظواهر الحسية. ورغم أن الميتافزيقا، كما يقول كونت ـ تعتبر مرحلة متقدمة عن الدين ـ حيث استخدم الإنسان العقل والتحليل لكنها لم تكن علمية بالمعنى الاختياري الوضعي الجديد. ولذلك فهي لا تصلح مرجعاً أساسياً لعلم الأخلاق. لقد أخطأت هذه الوضعية في نظرتها إلى الدين والميتافيزيقا وعلاقتها بالأخلاق. إن هذه الوضعية لم تميز بين تلك المعتقدات الغيبية البدائية والديانات الوثنية التي عجزت عن تفسير تلك الظواهر الطبيعية والاجتماعية وما يتفق والشواهد الحسية من ناحية، والديانات السماوية المنزلة التي جاءت أصلاً بمبادىء وقيم لهداية السلوك البشري وتوجيهه نحو الخير والحق والعدالة. وإذا كانت تلك الأديان الوضعية وما تشتمل عليه من خرافات وأساطير قد وقفت عائقاً أمام التطور والتقدم الفكري للإنسان لما تميزت به من الدوجماتيقية والتعصب فإن الأديان السماوية قد ساعدت الإنسان ومكنته من معرفة أسرار الوجود بما في ذلك الإنسان نفسه. إن القيم والمبادىء السماوية لم تتأثر بالتطور والتقدم الفكري

للإنسان حيث إنها جزء من الحقيقة العامة لهذا الكون. من هنا فإن أية محاولة لإبعاد الدين عن الأخلاق لا تؤدي إلا إلى الانحراف والوقوع في الشر والرذيلة.

أما الميتافيزيقا الحقيقية فكانت حليفة للأخلاق على مر التاريخ. فقد عملت الميتافيزيقا على كشف وتأسيس القيم والمبادىء المطلقة التي تتجاوز الجماعة الواحدة إلى الإنسانية والبشرية جمعاء. بل إنها تحاول في بعض الأحيان أن تصعد بالأخلاق إلى مستوى المثالية التي تبقى نموذجاً لمختلف أنماط السلوك البشري العملي. فالميتافيزيقا من حيث هي العمل العقلي المجرد وما يترتب عليه من استنباط وتحليل لا يمكن الاستغناء عنها في مجال الأخلاق. ولذلك نرى أن الوضعية الاجتماعية قد آلت إلى نتائج خطيرة على الرغم من تلك الافتراضات والنوايا الحسنة التي تتمثل في رفع مستوى علم الأخلاق إلى مستوى العلوم الطبيعية وما تتميز به من دقة وموضوعية.

تطبيقات عن الباب الخامس:

س 1 ـ يرى أنصار مذهب الحاسة الأخلاقية بأن الإنسان يملك في وجدانه إرادة التمييز بين الخير والشر. فالسلوك الإنساني يخضع عادة إلى هذه القوة وأوامرها. تحدث عن هذا الاتجاه مبيناً النتائج الأخلاقية المترتبة عن ذلك؟

س 2 ـ يعتبر الضمير الإنساني أحد العناصر الأساسية في المشكلة الأخلاقية. أذكر الوظيفة الأساسية التي يمكن أن يقوم بها هذا العنصر في مجال الأخلاق كما يصفها بطلر في نظريته؟

س 3 ـ الواجب قيمة أخلاقية سامية أسس عليها بعض المفكرين نظرية أخلاقية كاملة. ناقش هذا المفهوم موضحاً العناصر الأخلاقية الأخرى التي يشترطها كانت للقيمة الأخلاقية؟


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الباب السادس
الفكر الأخلاقي المعاصر



الفكر الأخلاقي المعاصر

إن الفكر الأخلاقي في القرن العشرين وصل إلى مرحلة متطورة من النقد والتحليل الذاتي. فقد رأى فلاسفة هذا العصر عدم متابعة القضايا التقليدية التي شغل بها الفلاسفة التقليديون أنفسهم طيلة العصور السابقة. فلم يعد الفلاسفة يبحثون عن الخير والفضيلة والسعادة وتحديد ماهية وطبيعة هذه القيم. ولم تكن الأخلاق في هذا الزمن المنقذ من المشكلات السلوكية التي يعاني منها المجتمع المعاصر. وبالتالي فإن الأخلاق لم تعد منهجاً ومبدأً يحتكم إليه في خضم هذه التيارات المادية. وبذلك بقيت الأخلاق بعيدة عن مجريات الحياة العملية دون أن تقوم بوظيفتها النظرية والعملية.

ولذلك ظهر اتجاه جديد في هذا القرن يقيم ويمتحن طبيعة وموضوعات الفكر الأخلاقي النظري،لقد تميز البحث في هذه المرحلة بالنقد والتحليل للمفاهيم والمصطلحات الأخلاقية محاولاً تقييم الاعتقادات والمناهج السابقة التي ظهرت في هذا المجال. وعلى الرغم من تعدد واختلاف الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فإنها اتفقت كلها على ضرورة إعادة النظر في الأخلاق النظرية واختبارها في مناهجها وموضوعاتها. وقد اتّضح من هذه الدراسات أن النظريات السابقة قد أخطأت في تحليلاتها واعتباراتها العلمية الأخلاقية.

إن الفكر الأخلاقي في الواقع لا يعدو، أحياناً، أن يكون مرآة لاتجاهات وميول الأفراد. فكثيراً ما نجد الحياة الثقافية لمجتمع معين تمثل المؤثر الرئيس في تشكيل القيم والمبادىء الأخلاقية الخاصة بذلك

المجتمع. ولم يكن المجتمع المعاصر في نظرته للأخلاق مختلفاً عما سبقه من المجتمعات عبر التاريخ. ففي مطلع هذا القرن تعددت وتنوعت التطبيقات العملية للنظريات الطبيعية الحديثة، الأمر الذي أدى إلى زيادة الإنتاج وتيسير سبل الحياة للإنسان بصفة عامة. وقد ترك هذا التقدم الهائل في جوانب الحياة المختلفة أثراً إيجابياً عميقاً في نفوس الأفراد حتى أصبح الإنسان المعاصر لا يعتقد في شيء أكثر مما يعتقد في مصداقية العلوم التجريبية وأهميتها للإنسان. لذلك فإننا نجد من رواد الفكر المعاصر من يعتقد بأن العبارات والقضايا التي لا يمكن التحقق منها تجريبياً ليس لها أي معنى. فالقضايا في اللغة نوعان: أحدهما يعبر عن حقائق واقعية، وهذا يمكن التحقق من صدقه وخطأه عن طريق التجربة والخبرة. أما النوع الثاني، فإنه مجرد قضايا تكرارية تعريفية. فلدينا من النوع الأول، القضايا العلمية الاختبارية التي تصف الحقائق والظواهر الطبيعية. أما النوع الثاني فيندرج تحته القضايا المنطقية والرياضية التي لا تحتاج إلى تبرير أو تعليل فهي تحصيل حاصل: فقد رأى معظم المفكرين في هذا العصر أن النوع الأول من القضايا والجمل فقط يحمل بداخله معنى معيناً، حيث يشير إلى حقائق فعلية واقعية يمكن التحقق منها تجريبياً وعملياً. في حين أن النوع الثاني ليست له علاقة بالواقع ولا يمكن التحقق منه اختبارياً، وبالتالي فإنه لا يحمل أي معنى. ففي هذا الإطار تحدث الباحثون والفلاسفة وحاولوا صياغة الأخلاق النظرية في هذا الشكل الذي لا يرتضيه غيرهم من السابقين من أنصار مختلف المدارس والمذاهب الأخلاقية. وسنعرض في هذا الفصل إلى رواد هذا الاتجاه الجديد آخذين في الاعتبار المدارس المتعددة التي لا تختلف جوهرياً فيما بينها. سنتحدث عن نموذجين يمثلان الاتجاه الحدسي والاتجاه العاطفي.

الفصل الأول
النفعية المثالية

ج.إ.مــور
G.E. Moore

إن الثورة الأخلاقية التي حدثت في القرن العشرين بدأت في الواقع بتلك الكتابات التي ألفها مور سنة 1903 وخاصة كتابه (المبدأ الأساسي للأخلاق) Principia Ethica. فقد رأى مور أن الكتابات السابقة في علم الأخلاق كانت غير صحيحة لأن الكتاب أنفسهم لم يدركوا تلك الأسئلة التي حاولوا الإجابة عليها. لقد حاول مور أن يدحض تلك الاتجاهات الطبيعية والميتافيزيقية فأكد على أن الخير لا يمكن تعريفه. فالخير مصطلح بسيط غير مركب ولا ينحل إلى أبعد من ذلك. وعلى هذا المنوال سار الفكر الأخلاقي بعد مور في هذا العصر حيث أصبح هذا الكتاب (المبدأ الأساسي للأخلاق) أكثر الكتب تداولاً ودراسة من قبل الفلاسفة والنقاد.

الخير بسيط وصفة غير معرفة:

من أشهر أفكار مور الأخلاقية وأكثرها انتشاراً بين النقاد والمفكرين، ما يعرف (بالمغالطة الطبيعية). هذه المغالطة تدور حول تلك المحاولة التي تعرف الخير باعتباره فكرة مركبة يمكن تجزئتها وتحليلها إلى صفات وخواطر بسيطة معروفة. إن مور يعتقد ويؤكد على أن الخير إذا استعمل ليعني الخير في ذاته، وهو ما يقصده الفلاسفة، الخير الحقيقي شيء بسيط

مزيد غير معرف وغير قابل للتحليل. إن السؤال «كيف يمكن للخير أن يُعَرَّف» يعتبر في رأي مور السؤال الأساسي في الأخلاق. إن «المقصود بالخير في الواقع ـ باستثناء عكسه «الشر» هو موضوع التفكير البسيط والوحيد الخاص بالأخلاق. إن تعريف هذا الموضوع بالتالي يعتبر النقطة الضرورية في تعريف علم الأخلاق. وما لم تتم الإجابة على هذا السؤال وفهمه وتوضيحه فإن بقية الأخلاق تعتبر غير نافعة من وجهة نظر المعرفة العلمية المنظمة»[1]. وعلى أية حال فإنه من المستحيل أن يعرف أي أحد الدليل الخاص بأي حكم أخلاقي مهما كان نوعه قبل معرفة إجابة السؤال. ولكن الموضوع الأساسي للأخلاق، بوصفه علماً منظماً يكمن في إعطاء الأسباب الصحيحة للاعتقاد بأن هذا الشيء أو ذاك خير. وما لم تتوفر الإجابة على هذا السؤال فإن الاهتداء إلى تلك الأسباب أمر غير ممكن.

ما هو الخير إذاً؟ وكيف يمكن تعريف الخير؟ قد يعتقد المرء أن هذه المسألة لُغوية. والتعريف يعني عادة شرح معنى الكلمة بكلمات أخرى. ولكننا لا نطلب مثل هذا التعريف ولكننا إذا ما فهمنا السؤال بهذا المعنى فإن إجابته ستكون مخيبة للآمال. فإذا سئلت «ما الخير؟» فإن أجابني ستكون «إن الخير هو الخير» وتلك نهاية المطاف أو إذا سئلت «كيف يمكن تعريف الخير» فإن الإجابة تكون «إنه لا يمكن تعريفه». وهذا كل ما يمكن قوله حول هذه المسألة. وعليه يقول مور «إن فكرتي تعني أن الخير فكرة بسيطة مثلما يكون اللون الأصفر فكرة بسيطة. وكما أنك لا تستطيع أن تشرح بأية طريقة ما اللون الأصفر لأي أحد لا يعرف مسبقاً ما اللون الأصفر، كذلك لا تستطيع أن تشرح الخير لمن لا يعرف الخير. إن التعريفات التي أسأل عنها، التي تصف لنا الطبيعة الحقيقية للشيء أو للفكرة التي تشير إليها الكلمة، والتي لا تخبرنا عن المعنى الذي تعنيه الكلمة عادة فحسب، تكون ممكنة عندما يكون الشيء أو اللفظ مركباً. ولكن الأصفر والخير لا يعتبران من الأشياء المركبة بل هما فكرتان بسيطتان وعن طريقهما تتركب التعاريف وعندهما تنتهي

(1) G.R. Moore. Principia Ethica, (Cambridge, University Press, 1962) P. 5.

القدرة على التعريف»[1].

إن مور في الواقع. قد اهتم بالمعنى الذي تعنيه كلمة الخير فحسب وبذلك فهو لا يقصد أنه من المستحيل أن نصف الأشياء التي تكون خيرة. إن إحدى الوظائف الأساسية لعلم الأخلاق كما يقول مور هي اكتشاف الخصائص أو الصفات التي تنتمي للأشياء الخيرة، وما يعارضه مور هو الخلط بين وصف الأشياء الخيرة ومعنى كلمة «الخير». إن الفرق بينهما شاسع ومهم جداً. وقد أدى عدم تمييز ذلك إلى الوقوع في أخطاء كثيرة. تلك الأخطاء جعلت الكثيرين يعرفون الخير باللذة أو الشيء المرغوب فيه. ولو اعتبرنا أن الخير شيء بسيط غير معرف لما وقعنا في هذا الخطأ الذي يعتبر الخير واللذة مصطلحين مترادفين.

وكما يقول مور فإن معظم الكتاب في الأخلاق ـ نظراً لاعتقادهم بأنهم قد اكتشفوا الصفات التي توجد في كل الأشياء الخيرة ـ قرروا أنهم يستطيعون تعريف الخير عن طريق ذكر تلك الصفات السابقة. وهذا ما يعنيه مور «بالمغالطة الطبيعية». فهي أشبه باعتقاد الفيزيائي بأن اللون الأصفر يعني التردد، حيث إن اللون الأصفر مصحوب دائماً ببعض الترددات. إن هذه المغالطة المتمثلة في محاولة تعريف «الخير» يمكن أن يقال عنها أنها مغالطة التعريف، حيث إنها تنطبق على الموقف الطبيعي والميتافيزيقي. إلا أن مور يرى أن كلا الاتجاهين ارتكب نفس الخطأ عندما حاول تعريف «الخير». فالنظريات الطبيعية اتجاهات تساوي «الخير» مع الصفة الطبيعية مثل اللذة، موضوع الرغبة أو أي صفة أخرى تدرسها العلوم الطبيعية أو الاجتماعية. ومن ناحية أخرى فإننا نجد النظريات اللاطبيعية تؤكد على أن «الخير» فكرة فريدة، معطاة أو مكتسبة عن طريق الحدس أو غيره. ولكن لا تفهم عن طريق دراسة حقائق الواقع. فالموقف الديني على سبيل المثال يقرر بأن الخير يعني العمل وفق إرادة الله. فمن الواقع إننا نستطيع أن نمتحن الموقف الطبيعي تجريبياً،

---

(1) المرجع السابق، ص ص 7 ـ 8.

ونتأكد عن طريق العلوم الطبيعية مما إذا كان فعل ما يحقق درجة معينة من اللذة. ولكننا لا نستطيع وبنفس الطريقة والعلم أن نتحقق من أن الفعل صادر عن إرادة الله.

نقد الأخلاق الطبيعية:

يرى مور أن الفلاسفة الطبيعيين قد مزجوا بين نوعين من الأسئلة في دراستهم وبالتال فإنهم مذنبون بارتكاب «المغالطة الطبيعية». إنهم لا يفرقون بين السؤال: ما الأشياء الخيرة في ذاتها؟ والسؤال كيف يمكن للخير أن يعرف؟ ونظراً لأن الأشياء الخيرة تقترن دائماً بخاصية طبيعية مثل اللذة فقد يستنبط من ذلك خطأ أن هذه الخاصية الواحدة تجعل الأشياء خيرة. وبالتالي فإن هذه الصفة وحدها تكون مطابقة في المعنى للكلمة «الخير». ويعتقد مور أنه إذا صح هذا الاعتقاد فإنه لن يكون هناك موضوع خاص يمكن للأخلاق أن تتناوله. فالخواص الطبيعية تدرس عن طريق العلوم الطبيعية المختلفة.

ونجد في التراث الفلسفي أن أرستيبوس وأبيقور يمثلان الاتجاه الطبيعي الذي ينادي باللذة. إن هذا الرأي يؤكد على أن الخير الوحيد يكمن في تحقيق اللذة. وبذلك يعرفون «الخير» خطأ على أنه اللذة كما يقول مور. إنه من المهم أن نلاحظ أن «مور» لا يعترض على أن تكون اللذة ضمن الأشياء الأخرى خيراً، وهدفاً في ذاته. ولكن ما لا يقبله مور هو أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون خيراً سوى اللذة. ويؤكد مور أيضاً على أن الكلمتين لا تحملان نفس المعنى وإن صح ذلك الاعتقاد. إننا نجد بعض أنصار اللذة المعاصرين يؤكدون على أن المعرفة والفضيلة خيرات من حيث إنها وسائل للذة ولكنهم ينكرون أن تكون هذه الأشياء خيرات في ذاتها. وتبعاً لهذا الرأي فإننا عندما نتعلم المنطق نفعل ذلك طلباً للذة وليس بسبب الرغبة في المعرفة. وبالإضافة إلى ذلك الاتجاه نجد أن جيرمي بنتام، وجون ستيوارت مل يمثلان أكبر المدافعين في القرن التاسع عشر عن مذهب اللذة الذي اشتهر بالمذهب النفعي. فهم يعلنون أن الفرد ينبغي أن يتصرف بالطريقة التي يمكن

أن تحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. والدليل الوحيد الذي يورده مل على صحة هذا الاعتقاد هو أن الشيء يكون مرغوباً فيه لأن الناس يرغبونه في الواقع. والأصل في هذا الدليل قياس على صدق أن الصوت مسموع لأن الناس يسمعونه فعلاً.

إن مور يؤكد على أن هذا الاتجاه يمثل نوعاً من المغالطة الطبيعية. فالمرغوب والمسموع تجربتان غير متقارنتين. فالمرغوب كلمة قيمة تعني «ينبغي أن يكون مرغوباً» والمسموع تعني «قادراً على أن يكون مسموعاً». ثم إن مل يؤكد على أن الدليل الوحيد لكون الشيء مرغوباً هو أن الناس يرغبونه فعلاً. إلا أن هذه الحالة تدخل في إطار البحث النفسي والاجتماعي. لقد وجد مور في نظرية مل شيئاً يرفضه وهو الخلط بين مصطلح القيمة والخاصية النفسية. بل إن مل ذهب في تحليله إلى أكثر من ذلك عندما صرح بأن ما يرغبه الناس أكثر من غيره هو اللذة، وبالتالي فإن مور يسوي بين الخير واللذة في تفسيره للمذهب النفعي.

وفي إطار هذه المشكلة يفرق مور بين نوعين من الأسئلة:

(1) النفسية وهي ما إذا كنا لا نرغب في أي شيء سوى اللذة.

(2) النظرية حول ما إذا كانت اللذة ما نعنيه بمصطلح الخير.

وفي معرض إجابته عن السؤال الأول يرى مور أن هناك شكاً حول ما إذا كنا لا نرغب في شيء سوى اللذة حيث إنه يتضح من الحس العام أننا نرغب في الأجابة عن تساؤلات وحاجات ولا عن اللذة فحسب. ولو كنا لا نرغب في شيء سوى اللذة لاستطعنا أن نحصل على المزيد منها بواسطة التنازل عن بقية الحاجات الأخرى الصادرة عن العقل وبالبحث عن المتع الحسية. إن اللذة كما يقول مور تصاحب دائماً الأنشطة الأخرى التي نعطيها القيمة. ولكن ليست اللذة هدفنا في كل الأحوال والظروف. إننا نسعى وبدون شك وراء بعض الأفعال والأنشطة إذا ما تحققت وتمت ممارستها نحصل منها على اللذة. فعلى سبيل المثال، إنني أقوم باصطياد الأرانب البرية لأنني أستمتع بذلك، ولكن هذا لا يعني أنني أقوم بذلك من أجل اللذة. أما السؤال النظري

فإن مور يرى فيه المثال الواضح للمغالطة الطبيعية حيث تكون فيه الصفة ـ اللذة ـ مطابقة لمعنى الخير. ولما كان مل قد حاول تعديل الاتجاه النفعي الذي ظهر عند بنتام، وذلك على طريق إضافة المعيار الكيفي إلى المعيار الكمي فإن مور يرى أن هذا الاتجاه قد أبعد مل عن الاتجاه النفعي كلية. إن ذلك التعديل يعني أن هناك عناصر أخرى إلى جانب اللذة تجعل الفرد يفضل الحياة الفكرية الشاقة على ممارسة أنواع اللذات من الخمر والنساء. إن مل في هذه الحالة يعترف بأن بعض اللذات أفضل من بعضها الآخر. وهذا ما يؤكده الحس العام أيضاً. إن ما فشل مل في إدراكه هو أن التفضيل بين اللذات يؤدي إلى القضاء على ذلك الاتجاه الفلسفي الذي ينادي به والذي يطابق معنى الخير مع اللذة.

وأخيراً فإن مور يؤكد على أن مل قد خالف مبدأ الوحدات العضوية عن طريق تطابق اللذة مع معنى الخير. وهذا يعني بكل بساطة أن مور يفترض بأن الخبرة الكلية لا تقيم بواسطة إضافة الأجزاء المتكونة منها فحسب. فعندما ينظر الفرد إلى الخبرات المتعددة الهامة فإنه يجد أن اللذة تمثل عنصراً من عناصرها. وفي الواقع، فإنه من خلال الفحص والتحليل الدقيقين قد يجد المرء أن اللذة نفسها تمثل العامل المشترك الوحيد في تلك الخبرات، مثل اصطياد الأرانب، وحل الألغاز الرياضية ومحبة الكائن البشري... إلخ إن مور لا ينفي أن تكون اللذة عنصراً يدخل في تركيب هذه الخبرات وغيرها ولكنه يرفض الاعتقاد الذي يجعل من الشعور باللذة العنصر الوحيد الذي يعطي لتلك الخبرات قيمتها. وإذا صح الاعتقاد بأن اللذة تمثل المعيار الكلي للقيمة فيجب اعتبار أكثرها لذة أعظمها وأكثرها قيمة. ومرة أخرى يلجأ مور إلى مبدأ الحس العام ويطالب أصحاب اللذة بأن يقارنوا بين عالمين أحدهما لا يحتوي على شيء سوى اللذة والآخر يحتوي على نفس القدر من اللذة إضافة إلى المعرفة والحب وبعض الصفات الأخرى. إنه لا يعتقد أن أي رجل عاقل يختار العالم الأول ولو كان الإنسان النفعي ذاته. وإذا كان الأمر كذلك فإن اللذة لا تكون المعيار الكلي للقيمة رغم أنها تكون جزءاً من كل تجربة

مركبة هامة. وهكذا يعتقد مور بأنه قد ادحض المبدأ الأساس لمذهب اللذة لارتكابه المغالطة الطبيعية من ناحية ومخالفته لمبدأ عدم تعريف الوحدات البسيطة من ناحية أخرى. إن مور في الواقع، يعارض بشدة خضوع علم الأخلاق لأي من العلوم الطبيعية أو الاجتماعية. فالأخلاق تهتم بالتقييم وتتعلق بوصف أنواع السلوك على أنها خير أو شر. في حين أن الحقائق العلمية التي ترينا كيف يتصرف الناس في الواقع لا تفرض تساؤلاً مثل: «ماذا ينبغي عليّ أن أفعل؟ أو ما هو الخير؟».

الأخلاق الميتافيزيقية:

يتناول مور الموقف الميتافيزيقي ومبادئه الأخلاقية موجهاً نفس الانتقادات السابقة بالخصوص. إن كل الاتجاهات الميتافيزيقية تشترك جميعها في الاعتقاد ببعض الفروض الميتافيزيقية أساساً نستنبط منه كل الفروض الأخلاقية. إن أصحاب هذا الرأي يتفقون مع مور في أن الأخلاق لا يمكن أن تستنبط من العلوم، إلا أن تعليلهم وتحليلهم يختلف عما يعتقده مور. فهو يجزم بأن الخير شيء يدرك عن طريق الحدس بوصفه صفة بسيطة غير معرفة. في حين أن الفلاسفة الميتافيزيقيين يقررون بأن الخير لا يفهم إلا في إطار العالم الذي يفوق الحس والمادة. إن موضوع الأخلاق الميتافيزيقية شيء غير الصفة الطبيعية الموجودة في هذا العالم الحسي ـ ولكنها صفة لا طبيعية خالدة في العالم المعقول. ففي الوقت الذي تكون فيه الأخلاق عند الطبيعيين مؤسسة على المعرفة الطبيعية والاجتماعية ـ فإن الميتافيزيقيين يؤسسون الأخلاق على الدراسة المسبقة للحقيقة الخالدة والنهائية لهذا الكون. فالمثال الواضح الذي يبرز هذا الاتجاه الميتافيزيقي هو (الإنسان الديني) الذي يعتقد بأن الإله هو الدليل النهائي الذي يفسر عن طريقه كل موجود وكل حقيقة في هذا الكون. وبالتالي فإنه لا يستطيع معرفة كيف يتصرف بدون معرفة طبيعة الإله. والأخلاق المسيحية تشير إلى نفس المبدأ حيث تؤكد على أنه ينبغي أن نحب بعضنا بعضاً لأن الله يحبنا. والواضح في

هذا الاعتقاد أن الحب البشري يعتمد بالضرورة على حب الله المسبق للبشر. وبهذا لا نستطيع أن نعرف طبيعة الحب إلا إذا كان لدينا إدراك تام لطبيعة الحب الإلهي للإنسان. وبالمصطلح الميتافيزيقي، نقول إننا بدون معرفة ما هو حقيقي لا نستطيع معرفة ما هو خير بالفعل.

ويرى مور أنه إذا صح هذا الاتجاه فإن على الميتافيزيقيين أن يقبلوا حقيقة أن لا أحد يستطيع أن يحقق الخير في هذا العالم. وهذا يأتي نتيجة للاعتقاد الميتافيزيقي الذي يقرر بأن الحقيقي والنهائي هو سبب الخير في الكون، كما هو الحال عند أفلاطون. إلا أننا نجد كثيراً من الأخلاقيين الميتافيزيقيين مقرون وجود الخير البشري المؤقت، وهذا اعتراف بقدرة الإنسان على تحقيق الخير في هذا العالم. والجدير بالذكر أن هذا الاعتقاد لا يتأتى إلا إذا لم يكن الكائن النهائي هو السبب الوحيد للخير في هذا الكون.

وفي الحقيقة فإن الأخلاقيين الميتافيزيقيين، على خلاف الطبيعيين، لم يؤسسوا الأخلاق على القوانين العلمية للرغبة ولكنهم من ناحية أخرى أخطأوا في اعتقادهم بأن الخير يجب أن يوجد في مكان ما. وإذا اتضح أن الخير لا يوجد الآن على هذه الأرض فإنهم اعتقدوا بوجوده في عالم ما وراء الحس. إن مور يرى أن الخير لا يتعلق بالوجود المؤقت أو المستمر. ولذلك يقول: إننا نستطيع أن نسأل عما هو موجود مؤقتاً أو دائماً كما نستطيع أن نسأل عما إذا كان خيراً أو شراً.

ولو نظرنا إلى الرأي الميتافيزيقي الأكثر شيوعاً وانتشاراً لوجدناه متمثلاً في الرأي الذي يجعل الخير متعلقاً بإرادة الكائن الأزلي وهو الله. وإن مور يؤكد بأن البحث التجريبي يمكن أن يكشف لنا عن العلاقة القائمة بين الخير والإرادة إلا أن ذلك لا يخبرنا بأن الخير يعني المراد أو المرغوب فيه لدى الكائن السرمدي. وبذلك يجب العثور على معيار مستقل للخير يمكن من خلاله للكائن الأول أن يأمل في إيجاده. إن الفلاسفة الميتافيزيقيين لم يلاحظوا أن هناك سؤالين مختلفين في هذا الموضوع وهما (1) ما الخير؟ (2) ما

المرغوب؟ وبذلك يرتكب هؤلاء الميتافيزيقيون نفس المغالطة التي ارتكبها الطبيعيون، وهي الخلط بين الخير وصفة أخرى. ففي هذه الحالة، تكون الصفة متمثلة فيما هو مرغوب فيه بطريقة ما من قبل الكائن الأزلي. ومرة أخرى يلجأ مور إلى مبدأ الحس العام، الذي يمكننا من إدراك الخير حدسياً، ذلك لأننا سنواجه صعوبات ومشاكل عديدة في التحليل والتعليل إذا ما حاولنا تأسيس الأخلاق على معرفة طبيعة الكائن الأزلي. فرغم أن لدينا وعي بالخير لكننا لا نملك في الواقع أية معرفة عن طبيعة الإله، وأنه من الأفضل أن نؤسس الأخلاق على ما نعرفه بدلاً من أن نؤسسها على ما لا نعرفه.

الأخلاق العملية:

بعد هذا العرض للدراسة النقدية للاتجاه الطبيعي والميتافيزيقي في الأخلاق، يجدر بنا أن نتعرف على النواحي الإيجابية في فلسفة مور الأخلاقية. فكما أشرنا سابقاً، فإن مور قد شغل نفسه كثيراً بتعريف الخير وتحديد معناه والسبب في ذلك يعود إلى اعتقاده بأن الأخطاء التي وقعت فيها المذاهب الأخرى حول تحديد الأشياء الخيرة بالفعل، وحول ما ينبغي أن نفعله كان أساسها التعريفات الخاطئة لطبيعة الخير، فإذا لم نعرف ما تعنيه هذه الكلمة فإنه من المحتمل أن نفشل في تمييزها عند تقييم الأخلاق العملية. ففي كتابه (المبدأ الأساسي للأخلاق) عمل مور على توضيح ما ينبغي أن نعمل، وما الأشياء التي يمكن أن تكون خيراً بالفعل. وخلال ذلك يؤكد أن هذا الأمر لا يتم إلا إذا تم مسبقاً تحديد معنى كلمة الخير. إن مور كغيره من الفلاسفة المعاصرين لا يهدف إلى إسداء النصائح الأخلاقية العملية تجاه أي سلوك. فالأخلاق النظرية كما يراها تقترح نماذج من السلوك التي يمكن أن تكون صحيحة في معظم الظروف. ولما كانت الظروف تختلف من وقت لآخر والفيلسوف لا يملك الفكر الناقد أكثر من غيره حول ما سيكون عليه المستقبل، فإنه لا ينبغي له إذاً أن يقرر أو أن يعطي نصائح عملية أو إرشادات إزاء أي نوع من المشكلات السلوكية الأخلاقية.

وفي تناوله للسؤال «ماذا ينبغي علينا أن نفعل» يؤكد مور على أن الإجابة تعتمد على التعميم السببي. فالخير يكون دائماً الشيء النفعي حيث يمكن أن يحدد عن طريق ما قد يحرز أو يحقق من نتائج إيجابية فيما يعتقده مور، فإن السلوك الصحيح يحقق أعظم قدر من الخير. وإذ يؤكد مور على ذلك فإنه ينكر وجود أية قوانين أخلاقية ذاتية الدلالة يجب طاعتها دائماً. إن كل القوانين الأخلاقية تعميمات للخيرات السابقة إلى درجة أن مثل هذا النوع من السلوك يحقق عادة قدراً وافياً من الخير لا يمكن لأي سلوك آخر أن يحققه. وفي الحقيقة، إننا لا نستطيع أن نجزم بأن سلوكاً ما يمثل الواجب، إذ أننا لا نملك أية وسيلة تمكننا من التأكد من أن فعلاً ما يحقق بالضرورة أوفى قدر من القيمة في هذا الكون. إلا أن الأخلاق العملية يمكنها أن تسدي لنا خدمة كبيرة باقتراحها أي الأفعال يمكن أن تحقق أفضل النتائج وأحسنها في ظروف معينة إلا أن مثل هذه الحالة على ما يبدو لا تخلو كذلك من المصاعب كما يقول مور. إذ يجب علينا أن نأخذ في الحسبان النتائج المترتبة على ذلك الفعل في المستقبل اللانهائي.

وعليه فإن مثل ذلك السلوك لا يمتلك بصفة عامة تلك الفاعلية في المستقبل البعيد. إن هذا بالطبع لا يمنعنا من اقتراح نماذج للسلوك يمكن أن تحقق بصفة عامة نتائج أفضل من غيرها. إلاّ أننا يجب أن نتذكر دائماً أن تلك النماذج لا تمثل الواجب؛ حيث إنها تحتوي دائماً على إمكانية وجود صعوبات تتعلق بآثارها ونتائجها. إن مور يؤكد هنا على مصداقية مبدأ الغاية تبرر الوسيلة. حيث يجعل المبرر لأي فعل متمثلاً في مدى تحقيقه لأكبر قدر من الخير والمنفعة بصفة عامة. ونحن لا نستطيع في الواقع أن نفعل شيئاً سوى أن نتنبأ؛ ولكن التنبؤ لا يعتبر قانوناً مهما ارتفعت نسبة حدوثه. وكما يبدو من هذا التحليل، فإن مور لا يبتعد عما يقودنا إليه الحس العام. إن هذا المبدأ يرشدنا دائماً إلى اختيار السلوك الذي يحقق أكثر نفع من غيره في معظم الأحوال والظروف. وهذا ما يتبع عادة في الثقافات المتقدمة. ومن بين هذه المبادىء الخاصة بالحس العام التي تبدو ضرورية للتقدم الحضاري يذكر

مور على سبيل المثال احترام الملكية والصناعة. وضبط النفس، والوفاء بالوعود والمواثيق. ويشير مور بالإضافة إلى ذلك إلى قوانين أخرى أقل انتشاراً تتعلق أهميتها ومبرراتها بالظروف الخاصة بالمجتمع. وبالتالي فإنها قد تتغير بتغير المجتمع وظروفه. إن هذه القوانين كما يبدو تعتمد في وجودها على مدى مساهمتها في تحقيق سعادة ورفاهية المجتمع كما هو كائن. إلا أن هناك نوعاً آخر من القوانين أكثر أهمية وثباتاً إذ ينطبق على كل المجتمعات البشرية بدون تخصيص، وبغض النظر عما قد يحدث من تغيرات وظروف في المجتمع. فالقانون الأخلاقي الذي يمنع القتل يكون أساسه المحافظة على النوع البشري أكثر من أن يكون مرجعه ظروف ومبادىء معينة خاصة بمجتمع معين.

النفعية المثالية:

يتضح من التحليل السابق، أن مور يتجه إلى بناء نظرية يمكن أن توصف بالنفعية المثالية. هذه النظرية في الواقع لا تبرر شرعية القوانين الأخلاقية على أساس أنها الأفضل كما هو معروف. إن ذلك التبرير يبقى رهن الأدلة التجريبية التي تبرهن على مدى مساهمتها في الرفاهية العامة للمجتمع، وباختصار، فإن هذه القوانين تكون وسائل لأهداف خيرة. وينصح مور بإشباع وإطاعة هذه القوانين الأخلاقية السائدة التي تعود مبرراتها إلى فائدتها العملية دون محاولة خرقها أو وضع أية استثناءات خاصة لأنفسنا في بعض الظروف والأحوال. وإذ يؤكد مور على هذا الاتجاه النفعي العام، فإنه يورد سببين كمبرر لذلك. الأول، أننا لا نستطيع القول مطلقاً بأن درجة احتمال حدوث الفعل الذي يعتبر استثناء للقاعدة العامة أعظم من احتمال حدوث الفعل المنسجم مع القاعدة. والثاني، إننا إذا افترضنا وجود المبرر الكافي لارتكاب الفعل الخاص فإن نتائجه ستكون سلبية بالضرورة. حيث إن هذه الآثار ستشجع الآخرين على ارتكاب مثل هذه الحالات الاستثنائية. وعلى هذا «فإنه ينبغي على الفرد أن يتبع دائماً وبكل ثقة ـ تلك القواعد التي

تكون نافعة ومطبقة بصفة عامة... وفي مثل هذه الأحوال يكون الجزاء شديداً لصالح الثقافة السائدة. والجدير بالذكر أن المنفعة العامة للفعل تعتمد على أن الفعل مطبق عموماً. ففي المجتمع الذي تكون فيه السرقة قاعدة عامة فإن المنفعة التي تجنى من عدم ارتكاب السرقة تكون نادرة التحقق حتى وإن كانت القاعدة العامة سيئة»[1].

فكما لاحظنا من الاتجاه العام الذي يبديه مور فإن السلوك الأخلاقي الصحيح هو ذلك السلوك الذي يحقق بصفة عامة أفضل النتائج. ولكننا يمكن أن نتساءل ما المقصود بأفضل النتائج؟ ومما سبق ذكره فإن مور يتجه إلى التحليل النفعي مستند في ذلك إلى التبرير الحدسي.

وكما يلاحظ فإن مور قد انحرف في دراسته عن التحليل النظري لمعنى الخير إلى الدراسة العملية للسلوك الإنساني، وقد اعترف بأن النفعيين كانوا على حق في مذهبهم إلا أنهم قد جانبوا الصواب في إيجاد المبررات النظرية للأخلاق. لذا فإنه لا يصح أن نصنف مور مع النفعيين التقليديين لأنه يرفض أن تكون اللذة الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً. وإذ يتفق مور مع النفعيين على أن المعيار الوحيد لاختبار خيرية أو شرية أي سلوك يكمن في نوعية النتائج التي تترتب على ذلك السلوك. إلا أنه ينتقد من ناحية أخرى اعتقادهم بأن اللذة وحدها تكون خيراً في ذاتها. وبذلك يمكن فصل مذهب مور عن النفعية التقليدية وتسميته بالنفعية المثالية كما يدعي أحياناً.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن مور لا يجعل الخير في ذاته متطابقاً مع أية صفة أو خاصية معينة. فإذا بحثنا في الأشياء التي تكون خيراً في ذاتها لا يجب أن ننظر إلى أية صفة مشتركة سوى ما تحتويه من خير. وعندما يتخلص الإنسان من سيطرة فكرة اللذة معياراً للخير فإنه سيهتدي بواسطة الحس العام إلى أشياء كثيرة خيّرة يجد الإنسان في هذه الأشياء الخيرة مجموعة مركبة من الإحساسات يسميها مور «بالوحدات العضوية» ويذكر هنا بعض الأشياء القيمة مثل متعة العاطفة الشخصية، ومتعة الجميل. فالفرد لا ينظر إلى الحب

(1) G.E. Moore, Principia Ethica., P. 164.

أو إلى فعل التأمل في الجميل وسيلةً إلى هدف آخر. إن ذلك يعتبر قيمة سامية بوصفه إحساسات إنسانية واعية، وهي تمثل أسباباً مبررة وأهدافاً نهائية للفعل الإنساني. فالفرد لكي يدرك الخير عليه إذن أن يتحقق من هذه الخصائص التابعة لحالات الوعي والاحتكام إلى الحدس الشخصي. وإذا التزام الفرد بذلك فإن الأمر فيما يتعلق بالسؤال ما الأشياء الخيرة في ذاتها؟ يكون أبسط مما يبدو، كما يقول مور. فإذا أمعن الفرد النظر في تجاربه المتعددة فإنه لا يجد ما يمكن أن يكون خيراً أو قيماً بذاته أكثر من متعة الحب والصداقة، وتأمل الجمال في الأشياء الطبيعية والصناعية. وهكذا يجمع مور بين الاتجاهات النفعية والحديثة ومبدأ الحس العام في نظرية واحدة يمكن أن يقال عنها النفعية المثالية.

تعليق:

إن الفكر الأخلاقي عند مور كما سبق عرضه يبدو فكراً غير واضح في منهجه وهدفه. ورغم أن فكرة الخير قد تناولها الكثيرون في التراث الأخلاقي والفلسفي فإن مور انتقد كل التفسيرات بحجة أن الخير لا يعرَّف على الإطلاق. فهي فكرة بسيطة لا تتجزأ إلى أبعد من ذلك. فقد رفض أية علاقة للخير بأية صفة أو بأي عرض مثل اللذة أو الشيء المرغوب فيه. إلاّ أنه لم يبقى على هذا الاعتقاد إذ حاول في مكان آخر من كتاباته تحديد مفهوم هذا المصطلح عندما قال إننا نقصد بالخير ذلك الشيء الجدير بأن يُمتلك. ففي بحث مقدم إلى مؤتمر الجمعية الأرسطية، يعرف مور الخير بذلك الشيء «الجدير بأن يمتلك لذاته»[1]. وهنا يقترب مور من تعريف أرسطو للخير أو السعادة بأنه الشيء المكتفي ذاتياً. بل إن مور يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يربط بين الخير والمنفعة الشخصية الصادرة عن تأمل الجمال أو الحب في الوقت الذي رفض فيه للعلاقة القائمة بين الخير واللذة والرغبة كما هو الحال عند الطبيعيين.

---

(1) Lather Binkley,Gontemporary Ethical Theories (NewYork, Ibccitadcl Press. 1966) P. 18.

وبعد ذلك كله وفي النهاية وبعد محاولات عديدة لتحديد الخير يخبرنا مور بأن هذا المصطلح في الواقع لا يزال غامضاً يصعب وصفه وتحديد ماهيته. إن الأدلة التي قدمها في البداية لم تكن في الواقع، وباعتراف منه، كافية للتدليل على صحة ما كان يعتقد من آراء حول طبيعة الخير. ولذلك فإنه يعود مرة أخرى لمناقشة هذا الموضوع في مؤلفاته المتأخرة ويعلق بأن الخير «قد يكون معرفاً وقد لا يكون كذلك. إنني لا أعرف»[1]. وعلى الرغم من هذه الصراحة والموضوعية التي يبديها مور إزاء ما يعتقده حول طبيعة الخير فإنه قد دمر كل ما بناه من أفكار وما عرف به من حرص سابق في هذا المجال. ولعل ذلك كان سبباً مباشراً في ظهور العديد من المقالات النقدية المعارضة لهذه الآراء وقد حاول مور الرد على تلك المقالات التي جمعت فيما بعد مع تلك الردود في كتاب بعنوان فلسفة مور (The Philosophy of G.E.Moore). لقد أشار شارلز ستيفنسن في نقده إلى أن الخير مفهوم يعبر عن المشاعر والعواطف وبالتالي فإنه لا يخضع لمعيار الصدق والكذب. فالخير لا يشير إلى أية صفات سواء أكانت طبيعية أم ميتافيزيقية. ولا يملك إلاّ معنى عاطفياً أو انفعالياً، وهذا الرأي يذكرنا بالاعتقاد الذي يحمله فرانكينا (W. Frankena) عندما أشار إلى ضرورة التدليل أولاً على الاعتقاد بأن الخير صفة لا طبيعية حتى يمكن التصديق على نقد مور للطبيعيين. بل أننا لو أخذنا موقف مور فيما يخص قضية التعريف بكل جدية لأصبح من المستحيل تعريف أي مصطلح. وكما يبدو، فإن القضية تعود مرة أخرى إلى السؤال التالي: كيف نعرف أن الخير صفة طبيعية أو غير طبيعية؟ فمن الذي يملك الأدلة الكافية للاعتقاد بصحة أي منها؟ إن مور نفسه يعترف بأننا لا نملك أية وسيلة لتقرير ذلك سوى الحدس والتحليل الدقيق. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفيلسوف الطبيعي نفسه يكون على اتفاق مع مور إذ قد يحتكم إلى نفس المعيار، فهو، استناداً إلى الحدس والتحليل العقلي، لم يجد في الواقع أية صفة لا طبيعية في مفهوم الخير. وبالتالي، فإن الموقف الطبيعي الذي يخلط

(1) G.E. Moore, Philosophical Papers, (London. George Allene 1959) P. 98.

بين الخير والصفة الطبيعية لا يرتكب ما سماه مور بالمغالطة الطبيعية. إن هذا الاختلاف القائم بين مور والطبيعيين لم يكن سوى اختلاف في طريقة النظر إلى الأشياء ولا ينبغي أن يكون ناتجاً عن الخطأ المنطقي كما يعتقد مور. وهذا ما يخبرنا به مبدأ الحس العام الذي كثيراً ما لجأ إليه مور في آرائه واعتقاداته. وأخيراً فإن مور رغم انتقاده للنفعيين قد سلم في النهاية بأهمية المنفعة في تقييم السلوك الإنساني. لقد ربط بين الفعل وما يحققه من آثار إيجابية نفعية لأكبر عدد من الناس ولذلك فإنه لم يخرج عن الاتجاه النفعي الذي سبق عرضه ونقده.



الفصل الثاني
نظرية أخلاق العاطفة

ظهر اتجاه أخلاق العاطفة لأول مرة في العصر الحالي. وينطلق هذا الاتجاه في الأساس من الشك في مصداقية الحلول التقليدية للمسائل الأخلاقية بصفة عامة. لقد كانت تلك المسائل والحلول جميعها بدون معنى. فالفلاسفة التقليديون كانوا مخطئين حين اعتقدوا أنهم يتعاملون مع تصورات أخلاقية. إذ لا يوجد في الواقـع مثل تلك التصورات في مجال الأخلاق المعيارية. فما وجد لا يعدو أن يكون ألفاظاً تعبر عن الهتافات الصادرة عن المشاعر والمواقف الذاتية. ولكي نفهم هذا الموقف الجديد ينبغي أن نفرق بين الأخلاق الوصفية والأخلاق المعيارية. فالأخلاق الوصفية تهتم بإبراز أو وصف الاتجاهات الأخلاقية الخاصة لمجتمع معين كما هي في الواقع. فإذا قلنا إن مجتمعاً ما يحرم فعل القتل فإننا نستطيع أن نتحقق من ذلك بطريقة اختبارية عملية. فالأخلاق المعيارية من ناحية أخرى تخبرنا بأن القتل سلوك خاطىء لا ينبغي أن يرتكب. إن الأمر ـ في هذا المثال ـ يتعلق بظروف أخرى مخالفة لما سبق. فهو خبر أخلاقي عما هو خطأ بالفعل؛ وبذلك فإن الأخلاق تتعلق في الغالب بمثل هذه الأحكام التي تصف الفعل بأنه خير وشر، وصحيح أو خطأ.

لذا فالأخلاق التقليدية لا تهتم في الواقع بالمشاعر والأحاسيس والمواقف التي تصدر عن الأفراد تجاه السلوك أو الأفعال الواقعية.

لكننا عندما نتحدث عن أخلاق العاطفة ـ كما تسمى، فإن مفهوم

الأخلاق يتغير ليصبح موضوعها الرئيسي الانفعالات والإحساسات العاطفية وما شابه ذلك من مواقف واتجاهات لدى الأفراد؛ بل إن أصحاب هذا الاتجاه اعتبروا كل الأحكام والقضايا التي تنتمي إلى الأخلاق المعيارية ألفاظاً خالية من المعنى، حيث إنها في الأصل ليست سوى تعبيرات عن المشاعر والعواطف الخاصة بالفرد. إن هذه النظرية الجديدة جاءت نتيجة للدراسات التحليلية اللغوية التي حاولت اكتشاف العلاقة بين اللغة والتفكير بواسطة بعض المفكرين مثل ريتشاردز (I.A. Richards) وأوجدان (C.K. ogdan). ومن ناحية أخرى، فإن الاهتمامات الجديدة بتقدم العلوم والمنطق والرياضة ساهمت إيجابياً في ظهور هذا الاتجاه العاطفي في الأخلاق. ففي الكتاب الذي ألفه ريتشاردز وأوجدان (معنى المعنى) يشير المؤلفان إلى أثر اللغة في التفكير ويؤكدان على أن الرموز التي تعبر عن أفكارنا إما أن تكون رمزية أو تؤدي وظيفة انفعالية عاطفية. فالقضايا العملية كلها من النوع الأول لأنها تنقل لنا معلومات حول الأشياء المحسوسة في العالم الخارجي. فهي قضايا دالة تشير إلى شيء معين وبذلك يمكن التحقق من صدقها أو كذبها موضوعياً. أما النوع الآخر من الألفاظ اللغوية فإنه لا يصف إلا المواقف والعواطف الخاصة ولا يهدف إلا إلى إثارة الانفعالات والإحساسات العاطفية لدى الفرد دون أن تنقل أية معلومات حول أي موجود في هذا الكون. وقد أخطأ المفكرون التقليديون في مجال الأخلاق عندما حاولوا إيجاد شيء يقابل كل العبارات اللغوية مثل «الجمال» و «الخير».. إلخ... وعندما لم يوفقوا في ذلك إدعوا أن هذه المفاهيم ليست معرفة كما رأينا عند مور. وفي هذا يؤكد ريتشاردز على «أن هذا الاستعمال المتميز لكلمة الخير يكون استعمالاً عاطفياً بشكل مطلق. ومتى ما استعملت هكذا فإن الكلمة لا تشير إلى أي شيء يذكر ولا تملك أية وظيفة رمزية. ولذلك إذا استعملنا هذه الكلمة في جملة معينة، مثل «هذا خير»، فإننا لا نشير إلا إلى «هذا»، وإضافة كلمة «خير» لا يؤثر مطلقاً على كلمة «هذا». إن هذه الإضافة خالية من الإشارة حيث إنها الا تعبر إلا عن

المواقف والإحساسات الخاصة أو إثارة (مواقف وإحساسات) مثلها في إنسان آخر»[1].

أما الأثر الإيجابي في ظهور هذه النظرية الأخلاقية الجديدة فإنه يتمثل في الفلسفة الوضعية المنطقية، أو التجريبية المنطقية كما تسمى أحياناً. إن الاعتقاد الرئيسي لهذا الاتجاه الوضعي يكمن في أن كل القضايا التي لها معنى إما أن تكون تجريبية أو علمية. ونظراً لأن الأخلاق كما يعتقد أصحاب هذه المدرسة لا تتصف بأنها تجريبية أو علمية، إضافة إلى أنها ليستَ من مفاهيم المنطق، فإنها بالتالي لا تعبر عن قضايا أصلاً. وبالدراسة التحليلية الدقيقة نستطيع أن نبين الأخطاء اللغوية التي أدت إلى اعتبار العبارات والكلمات المستخدمة في الأخلاق بمثابة الجمل والقضايا الاختبارية. إن مثل هذه الألفاظ في الواقع لا تعبر إلا عن العواطف والإحساسات الخاصة، وفي بعض الأحيان تحاول أن تثير مثل هذا الشعور في النفس. لذلك يتفق أنصار هذه المدرسة الوضعية مع العقيدة الأساسية للاتجاهات اللغوية السابقة.

إن فلسفة القرن العشرين عادة ما تدعى بالوضعية المنطقية. فهي وضعية من حيث أنها تقترن بالمنهج العلمي وبالأصول القديمة لهذه الفلسفة التي ظهرت على يد أوجست كونت. ثم أنها منطقية من حيث اعتمادها على المنطق في تحليلاتها ودراستها لكل فروع الفلسفة. إن مبدأ التحقق الذي يعتبر القضايا الخاضعة للاختبار وحدها ذات معنى كما هو المبدأ الأساسي لهذا الاتجاه. ولذلك فالقضايا الميتافيزيقية التي لا تخضع للاختبار العملي بواسطة التجربة لا تحمل أي معنى. لقد تركز اهتمام رواد هذه المدرسة على التحليل المنطقي والعلمي للقضايا والأحكام العلمية الطبيعية ومدلولاتها اللغوية والفكرية. ولم يتطرق هؤلاء إلى اختيار طبيعة الأخلاق المعيارية باستثناء شليك (Schlick) الذي ألف كتاباً في الأخلاق تعرض فيه لمذهب اللذة

(1) C.K. Ogdan and I.A. Richards. The Meaning of Meaning (London, Routledge and Kegan Paul. Lti., 1949) P. 149.

النفسي. إلا أن المفكر الإنجلزي أير (Ayer) الذي انضم مؤخراً إلى هذه الوضعية المنطقية تحدث في أخلاق العاطفة ويعتبر من رواد هذا الاتجاه الجديد. وقد تطورت هذه النظرية واكتملت في شكلها النظري على يد شارلز ستفنسن (Stevenson) وسنتعرض فيما يلي لهذين المفكرين وآرائهما المتعلقة بالنظرية الأخلاقية.

أي. جي. أير

A.J. AyeR

رغم اختلاف أتباع الوضعية المنطقية فيما بينهم في بعض الأفكار والمبادىء الفرعية فإنهم يتفقون جميعاً على تلك المبادىء العامة التي تعتبر القضايا الميتافيزيقية والأخلاق المعيارية خالية من المعنى. وحتى تتضح هذه النتيجة ينبغي لنا التعرف على هذه المبادىء الأساسية للوضعية المنطقية المتمثلة في الجوانب الآتية:

1 ـ كل المعارف اختبارية وتعتمد في أساسها على الحس المتصل. وهذا يعني أن كل مصادر المعرفة تعود إلى التجربة الحسية في هذا العالم.

2 ـ إن إمكانية التحقق من القضية أو الجملة يشكل معنى تلك القضية. وهذا المبدأ يكون في الغالب الركن الأساسي الذي تعتمد عليه الوضعية المنطقية. ويؤكد هذا المبدأ على أنه إذا أردنا أن نتعرف على معنى قضية أو جملة يجب أن يكون بالإمكان معرفة الشواهد والتجارب التي يمكن عن طريقها إثبات صحة أو خطأ القضية. وكان لهذا المبدأ الأثر السلبي على مستوى الأخلاق المعيارية كما سنرى.

3 ـ إن صدق القضية التجريبية لا يمكن أن يكون مطلقاً دائماً أو عالي الاحتمال. ونظراً لأن عدد الأمثلة الاختبارية التي تكون أداة التحقق من كل قضية اختبارية يكون لا نهائياً فإننا لا نستطيع في الواقع أن ندعي صدق القضايا الاختيارية إلا بدرجة احتمالية عالية فحسب. فإذا أردنا أن نتحقق من صدق القضية العلمية، «الحديد يتمدد بالحرارة وينكمش

بالبرودة فإننا نحتاج إلى أن نختبر كل الحديد في العالم، في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا أشبه بالمستحيل. ونظراً لتوفر العدد الكبير من التجارب والشواهد التي تؤكد صدق ذلك التعميم فإننا نقبل هذه القضية على أنها صادقة. إلا أن صدقها كما يجب أن نتذكر لا يكون إلا على الاحتمال وليس صدقاً مطلقاً.

4 ـ إن القضايا الميتافيزيقية والدينية وقضايا الأخلاق المعيارية تعتبر فعلياً بدون معنى. وهذا الاعتقاد يكون نتيجة للمبدأ الوضعي الذي يشير إلى أن القضايا الاختبارية والمنطقية وحدها تحمل معنى. فالقضايا «الله خير» و «الحقيقة واحدة» و «القتل خطأ» ليست اختبارية، وبالتالي لا نستطيع التحقق من صدقها عن طريق الملاحظات الحسية والتجارب العملية. إضافة إلى أنها ليست تحليلية حتى يمكن التحقق منها منطقياً. وبالتالي فإن كل القضايا التي تنتمي إلى الميتافيزيقا أو إلى الأخلاق المعيارية أو إلى علم الأديان خالية من المعنى وليست لها أية قيمة علمية.

5 ـ إن القضايا التي نجدها في علم الأديان أو الميتافيزيقا أو في الأخلاق المعيارية أسسها الارتباك والفوضى في استعمال اللغة. إن السبب في هذا الارتباك هو الإهمال في الكلام. إذ أننا نعتقد بأن الكلمات هي بذاتها أشياء وموجودات. وكما يقول أير، «إن تجسيد الأشياء التي ليس لها وجود تنتج عن الوهم الذي يجعل لكل كلمة تستعمل فاعلاً في الجملة شيئاً موجوداً يقابلها في مكان ما»[1]. وهذا ما يحدث في الميتافيزيقا والأخلاق المعيارية وفي علم الأديان.

وعندما يتناول أير تحليل موضوع الأخلاق فإنه يقسم القضايا إلى أربعة أصناف:

1 ـ قضايا تعبر عن تعريفات للمصطلحات الأخلاقية أو الأحكام حول مصداقية أو إمكانية وجود بعض التعريفات.

2 ـ قضايا تعبر عن ظاهرة التجربة الأخلاقية وأسبابها.

(1) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic., (N.Y. Doven Publication, 1935) P. 3.

3 ـ نصائح ومواعظ تتعلق بالفضيلة الأخلاقية.

4 ـ الأحكام الأخلاقية العقلية.

من هذه التسميات الأربعة يعتقد أير أن القسم الثاني وحده ينتمي في الواقع إلى علم النفس وعلم الاجتماع. بينما يكون القسمان الثالث والرابع هتافات أو أوامر. وبالتالي فإن البحث الأخلاقي ينبغي أن يقتصر على القسم الأول السابق ذكره. وفي تحليله للقسمين الثالث والرابع وجد أنهما لا يحملان أية دلالة أو معنى سوى الدلالة العاطفية. وفي هذا يقول: لو أنني قلت لشخص ما «أنت ارتكبت خطأ عندما سرقت تلك النقود»، فإنني لا أعبر عن شيء أكثر من قولي «إنك سرقت تلك النقود». إذ لا أضيف أي خبر آخر حول الحدث بإضافتي للعبارة «إن هذا الفعل خطأ». إنني بكل بساطة أوضح عدم الرضا الأخلاقي الذي أشعر به إزاء ذلك الفعل. وهذا يشبه تماماً قولي بطريقة مرعبة «إنك سرقت تلك النقود»، أو يشبه كتابتي لتلك العبارة مع إضافة علامة التعجب. فالصوت أو علامة التعجب لا تضيف إلى المعنى الحرفي للجملة أي شيء آخر. فهي لا توضح سوى أن هذا التمييز يصحبه نوع خاص من الشعور لدى المتحدث»[1].

من هذا يتضح موقف أير من القضايا الأخلاقية الذي لا يعتبر هذه القضايا سوى تعبير عن المواقف والمشاعر العاطفية لدى الفرد نحو سلوك معين. إن مثل هذه العواطف أو الأحاسيس يمكن أن تنقل عبر الأصوات أو عن طريق استعمال علامات التعجب. ومجمل القول في هذا الرأي أن الهدف الحقيقي للغة الأخلاقية تتمثل في التعبير عن العواطف والانفعالات أو إثارتها. إن الارتباك الذي حصل في الفلسفة الأخلاقية أساسه فشل الإنسان في التمييز بين الرموز الأخلاقية المعيارية والرموز الأخلاقية الوصفية. إن ما ساعد على هذا الالتباس هو أن الجملة التي تكون النوعين لها نفس الشكل من حيث القواعد. فالجملة «من يكون خيراً» أو «من يكون خطأ» يمكن أن

(1) المرجع السابق، ص 107.

تعبر عن حكم أخلاقي (معياري)، أو تشير إلى أن شكلاً معيناً من السلوك يكون مبغضاً أو معارضاً للحس الأخلاقي في مجتمع معين (وصفي). إن أير يؤكد على أن الاستعمال المعياري يكون عاطفياً وانفعالياً. وإن الفشل في التمييز بين الرموز المعيارية والوصفية الأخلاقية أدى إلى ظهور عدد من النظريات الأخلاقية، مثل النظرية الذاتية ونظرية المنفعة اللذية التي اعتقدت جميعها بأن الرموز الأخلاقية يمكن تعريفها بواسطة المفردات الأخلاقية. لذلك فإن أنصار مذهب اللذة يعتقدون بأن الخير مقبول من الجميع. إن مثل هذه الجملة قد تكون وصفاً صادقاً لما يراه الفرد في معنى الخير. ولكنها لا تخبرنا شيئاً عن طبيعة الخير بالمعنى المعياري. فأير لا يرى أن هناك أي تناقض في قولنا بأن بعض الأفعال التي تعتبر مقبولة بصفة عامة ليست صحيحة أو أن نفس الرجل الذي يعترف بأنه يقبل أحياناً ما هو شر أو خطأ لا يكون مناقضاً لنفسه. إن هذا النقد يوجه أيضاً إلى كل الاتجاهات النفعية على اختلاف مدارسها. فالقضية النفعية يمكن أن تصف لنا ما هو خير بالنسبة للإنسان النفعي، ولكن لا تستطيع أن تخبرنا ما الخير نظراً لأنه معياري. وسوف «لن يكون هنا تناقض إذا قلنا إنه من الخطأ في بعض الظروف أن الفعل قد يسبب فعلاً أكبر قدر من السعادة»، أو أن بعض الأشياء اللذيذة ليست خيرة، أو أن بعض الأشياء السيئة مرغوبة. من هذا تتضح لنا حقيقة هامة هي «أنه لا وجود للتناقض في الأخلاق، نظراً لعدم وجود حقائق بل عواطف فحسب في الأخلاق المعيارية. فالعواطف يمكن أن تخطأ ولكن لا يمكن البرهنة على أنها خاطئة»[1].

إن هذا التفسير العاطفي للقضايا الأخلاقية يجعل هذا الاتجاه قريباً من الاتجاه النفسي أو الذاتي. وهو الاتجاه الذي لا يرتضيه أير لمذهبه. ولذلك نجده يقاوم مثل هذا الالتباس ويبين الفرق بين الاتجاهين بكل وضوح. إن الجملة الخبرية الأخلاقية بالنسبة للمذهب الذاتي تعبر عن قضية حقيقية. في حين أن الأحكام الأخلاقية بالنسبة للتحليل العاطفي تعتبر خالية من المعنى

(1) Luther Binkley, Contemporary Ethical Philosophy (N.Y. Citadel Press, 1961) P. 70.

تماماً. ولا يمكن اختبارها. إن مثل هذه الأحكام في الواقع، كما يؤكد الاتجاه العاطفي، لا تشير مطلقاً حتى إلى وجود نوع من المشاعر وهي مجرد تعبيرات عاطفية. فنحن كما يقول أير - يمكن أن نعبر عن المشاعر بدون أن نؤكد على أن لدينا مثل هذه المشاعر. ولما كان المذهب الذاتي يؤكد على أن الأحكام الأخلاقية تشير إلى وجود بعض المشاعر مثل القبول أو الرفض، فإن المذهب العاطفي يقرر بأن القضايا الأخلاقية ليست إلا تعبيرات عن العواطف أو مثيرات للمشاعر دون أن تؤكد وجود أية حقائق موضوعية ممكنة التحقق.

شارلز ستيفنسن

Charles Stevenson

تمثل آراء شارلز ستيفنسن التي عرضها في كتابه (الأخلاق واللغة) الذي ظهر سنة 1945 القسم الآخر من النظرية العاطفية. فستيفنسن يقبل ما كتبه مور ويتفق معه على أن الأخلاق وموضوعاتها لا ينبغي أن تخضع لعلم النفس. وكما هو الواضح من عنوان الكتاب فإن التحليل اللغوي يلعب دوراً بارزاً في تحديد طبيعة علم الأخلاق. إن سبب الارتباك الذي يحصل أحياناً ناتج عن سوء الاستعمال. ففي بعض الظروف قد تستعمل اللغة للوصف. فنسجل أو نوضح أو ننقل بعض الاعتقادات كما هو الشأن في دراسة العلوم. وفي ظروف أخرى مختلفة قد تستعمل العبارات والجمل لغرض حيوي إذ نعرض عواطفنا وانفعالاتنا أو نثير شيئاً ما في نفوس الآخرين. إن الاستعمال الأول فقط من بين هذه الاستعمالات الخاص باستعمال اللغة في العلوم يعطي الكلمات والعبارات معنى، أي يوضح ما تشير إليه تلك الكلمات والعبارات. وبهذا تكون كل الاستعمالات اللغوية الأخرى بدون معنى. إلا أن ستيفنسن لم يصل إلى هذا الحد من التطرف الفكري إذ لجأ إلى معيار الحس العام الذي يعطي للاستعمال الحيوي في اللغة معنى وقيمة. وهذا يمكن أن يتم إذا عرف المعنى في ضوء المفهوم النفسي أو العملي، كالخواص المزاجية التي تربط العلاقة بردود الفعل النفسية لدى مستعمليها أو مترجميها. وبذلك فإن كلمة «مخيف تعني ما يمكن أن تسببه لي من استجابات أو مواقف. فقد تتغير ملامح وجهي تعبيراً عن الخوف. وقد أسخر من ذلك، إذ أن اللفظ بالنسبة لي لا يستدعي أية إثارة. ونظراً للاستعمال المزدوج في اللغة فإن ستيفنسن يفرق

بين (المعنى الوصفي)، و (المعنى العاطفي). فالمعنى الوصفي للفظ هو قدرته على إنتاج المعرفة. وهذا المعنى غالباً ما يكون مرتبطاً بالحالة النفسية من الاعتقاد والتفكير والافتراض. أما المعنى العاطفي للفظ فهو قدرته على إبراز أو إثارة مواقف معينة على أنها شيء مختلف عن وصفها أو تقريرها»[1]. إن هذه المواقف تشمل المشاعر العاطفية المعقدة، والرغبات والانفعالات. ويعتقد ستيفنسن بأن هذه الحالات والمواقف تعتبر استجابات عاطفية لما تملك من اعتقادات وأفكار، وبذلك فإن مثل هذا التمييز بين المواقف والاعتقادات يعتبر ذا أهمية بالغة في فلسفة ستيفنسن من حيث التحليل والتصور. أما من حيث الواقع والخبرة اليومية فإننا لا نستطيع فصل المعنى الوصفي عن المعنى العاطفي، أو المواقف عن الاعتقادات. ولذلك يجب أن نتذكر عند الدراسة التحليلية للألفاظ والمعاني أن المعنيين الوصفي والعاطفي مرتبطان ومتحدان معاً إلى درجة يصعب معها فصل أحدهما عن الآخر. إن المشكلة الأخلاقية كما يراها ستيفنسن تتمثل في شرح وتوضيح ارتباط الاعتقادات بالمواقف وعلاقة كل منهما بالآخر.

وبصفة عامة فإن ستيفنسن يعترض على الاعتقاد بأن المفهوم العاطفي خال من المعنى. وبهذا يختلف عن أير فيما يتعلق بهذه الفكرة.

يشير ستيفنسن، في الدراسة التي أجراها حول القضايا الأخلاقية، إلى ثلاثة أنواع من المعاني العاطفية تبعاً لعلاقة كل منها بالمعنى الوصفي.

1 ـ المعنى العاطفي المستقل عن المعنى الوصفي الذي لا يعتبر خاصية له. ولا يتغير بتغيره.

2 ـ المعنى العاطفي الذي يعتمد على المعنى الوصفي ويكون خاصية له.

3 ـ المعنى العاطفي الذي يعتمد على درجة متوسطة، الذي يحرك الإنسان من خلال اعتقاد معين، بوصفه وسيلة. ويطابق الاستعمال المزدوج للغة (الوصفي والحيوي) نوعان آخران من الجدل والاختلاف الذي قد يحدث بين

---

(1) C.Stevenson. Ethics and Languages. (Newhaven, Yale Uni. Press, 1945) P. 33.

الأفراد في الحياة العامة. الأول الاختلاف في الاعتقاد ويحدث حول حقائق الواقع (صدقها وطبيعتها).

والثاني الاختلاف في الموقف، والذي يكون أساسه كيف يمكن قبول هذه الوقائع والحوادث أو عدم قبولها، وكيف يمكن صياغتها عن طريق الجهد البشري. فالجدل الأخلاقي بالنسبة لستيفنسن يبرر الاختلاف في المواقف. وقد سبق لنا التعرف على موقف أير من هذه المسألة حيث لا يرى قيام أي جدل حول مشكلات القيمة. فالاختلاف لا يحدث إلا حول حقائق الواقع. ونظراً لأن ستيفنسن يؤكد على العلاقة الوثيقة بين الاعتقادات والمواقف فإنه يرى أن الاختلاف في الموقف قد يكون سببه الاختلاف في العقيدة، وبالتالي يمكن حله عن طريق الاتفاق حول تلك العقيدة. ونظراً للارتباط الوثيق القائم بين العناصر العاطفية والمعرفية فإن الاختلاف والجدل حول مسائل القيمة أمر محتمل الوقوع. أما فيما يخص معنى كلمة «الخير» فقد اتفق ستيفنسن مع مور على أن هذا اللفظ غير معرف. فقد رأى أننا لا نستطيع أن نقدم تعريفاً لهذا المصطلح مثل التعريفات التي نعطيها للمصطلحات التي تشير إلى حقائق الواقع (المنضدة، السيارة، البيت إلخ). إلا أنه من ناحية أخرى نستطيع في الواقع أن نصف بكل رضى كيف نستعمل هذه الألفاظ العاطفية. وهذا ما حاول ستيفنسن أن يفعله في دراسته التحليلية للمصطلحات الأخلاقية. فعندما أقول «إن فعلاً ما خطأ» أعني «أنني أستهجن ذلك، وعليك أن تقوم بالمثل». وقولي «ينبغي عليه أن يفعل كذا» يعني «أنني أستهجن عدم ارتكابه لذلك وعليك أن تفعل ذلك أيضاً». إن ما نشاهده في هذا التحليل هو أن الجمل خبرية تصف مواقف المتحدث. وبالتالي فإن الأحكام الأخلاقية ممكنة التحقق وهذا ما يجعلها وصفية. إن هذه الأحكام تستند بالطبع إلى أدلة وأسباب تبريرية. إلا أن العلاقة بين هذه الأسباب والأحكام الأخلاقية تختلف عن تلك العلاقة القائمة بين القضايا الوصفية والأدلة التي تستند إليها. إن العلاقة الأخيرة تعتبر من النوع المنطقي، في حين تكون الأولى من النوع النفسي. إن إمكانية التحقق لا تتم إلا عبر العلاقة المنطقية. ففي الاختلافات

الأخلاقية لا يعتبر تناقضاً أن نرفض الأدلة المتوفرة للقضية. ونظراً لعدم وجود تلك العلاقة المنطقية بين هذه الأدلة والحكم الأخلاقي فإن أي دليل آخر قد يحل محل الأول دون الوقوع في أي تناقض.

إن الخلاف في المسائل الأخلاقية أمر قائم بين الأفراد والجماعات ولا ينتهي إلا بالاتفاق حول سبب الاختلاف المتمثل في الاعتقادات. إن بعض الاختلافات القائمة تعود في الواقع إلى عامل القدرة المتعلق برغبة الأفراد. فالعناصر الفكرية، لها أثر محدود في حسم هذا الاختلاف الأخلاقي. إن إمكانية تعدد الاتجاهات الأخلاقية بين الشعوب أمر مسلم به ويؤيده الواقع. فالبحث عن تلك المبادىء السامية المطلقة أمر بعيد الاحتمال، حيث إن لكل مجتمع أخلاقياته وأحكامه التي تستند إلى مبررات وأدلة مناسبة. وبذلك يؤكد ستيفنسن على أن «كل الاختلافات في الموقف تعود إلى الاختلاف في العقيدة»، رغم عدم توفر الأدلة النهائية على قبول أو رفض هذا المبدأ. ونظراً للاختلافات المتعددة بين الأفراد في المصالح والطباع فإن الاختلافات في المواقف أمر لا يزول. وتبقى الاتجاهات الأخلاقية متعددة ومتنوعة بين المجتمعات، وذلك وفق ما يراه كل مجتمع من اعتقادات وما ستتخذه من أدلة تبررية.

تعليق:

بالنظر إلى ما تقدم عرضه تبرز عدة انتقادات يمكن أن توجز إلى هذا الاتجاه العاطفي باعتباره موقفاً لا يعبر إلا عن النظرة الذاتية. فإذا كانت للأخلاق تعبيرات لا تعني إلا مجموعة من العواطف والمشاعر الذاتية فإن قيام أي خلاف موضوعي حول المسائل الأخلاقية أمر مستحيل. فقد ينظر إنسان من الناحية العاطفية إلى السرقة على أنها فضيلة في حين أن إنساناً آخر قد يشعر باستهجان تجاه الفعل نفسه. ونظراً لأن الموقف لا يعبر إلا عن العاطفة الذاتية لكل منها فإن كليهما صادق ولا مجال لوقوع أي اختلاف أو جدل بينهما. إن أير يؤكد على أن الجواب على هذا النقد يتمثل في عدم وجود مثل هذا الخلاف حول موضوعات القيمة. إن مثل هذه المسائل تعتبر

موضوعات ذاتية خاصة. لكن الواقع والمنطق يسجلان حوادث متعددة تبرز الخلاف والجدل النظري والعملي حول مشكلات القيمة. الأمر الذي أدى إلى البحث عن معايير موضوعية تحدد القيمة الأخلاقية. وما تعدد المذاهب والنظريات الأخلاقية في التراث الفلسفي إلا دليل واقعي اختباري على تلك الاختلافات المتعددة.

إن النقد الرئيسي لهذه النظرية يتمثل في تلك الملاحظات التي وجهت للفلسفة الوضعية المنطقية بخصوص المبادىء والقضايا الأولية. لقد وضعت المدرسة الوضعية مبادىء عامة وحددت شروطاً ضرورية لصحة أية قضية لغوية أو علمية. وتطبيقاً لهذه الشروط والمبادىء على فروع الفلسفة ومجالاتها المتعددة رأى الوضعيون أن القضايا الوحيدة التي تحمل معنى هي القضايا العلمية والمنطقية؛ وبذلك رفضوا المصطلحات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية. إلا أننا لو اختبرنا تلك الشروط والمبادىء الوضعية بواسطة المناهج الوضعية نفسها لوجدناها لا تستند مطلقاً إلى التحليل المنطقي الوضعي الذي تفترضه هذه المدرسة. فالمبادىء الوضعية القائلة بأن «كل المعارف تكون تجريبية»، وأن «معنى القضية التجريبية يكمن في مبدأ التحقق منها»، و«أن القضايا الميتافيزيقية والدينية والأخلاق المعيارية لا تحمل أي معنى» ليست مبادىء تجريبية أو تحليلية. فهي ليست مبادىء تجريبية لأنها احتمالية. وليست مبادىء تحليلية لأنها تخبرنا عن حقائق الواقع. لذا فإننا نستطيع القول بأن مبادىء الفلسفة الوضعية ذاتها لا تحمل بذلك أي معنى.

وقد رأى بعض الميتافيزيقيين أنه رغم الرفض الصريح للقضايا الميتافيزيقية من قبل الوضعية المنطقية فإن مبادىء هذه الوضعية ذاتها ميتافيزيقية. إن مبدأ التحقق الوضعي لا يخرج عن كونه مبدأ ميتافيزيقياً تؤكده بقية النظريات الميتافيزيقية. وهذا ما أكده الفيلسوف جون ويزدم (John Wisdom) في نقده لهذه النظرية[1].

---

(1) John. Wisdom, Philosophy and Psycho-Analysis. (Oxford. Basil Blackwell. 1953), P. 51.

وقد برزت أيضاً انتقادات أخرى كانت أساسها تلك النتائج السلبية التي آلت إليها هذه النظرية. ويتلخص أحدها في الاعتقاد القائل بأن هذه النظرية لو طبقت بصورة واسعة ستكون مدمرة للمجتمع. إن الاعتماد على مثل هذا الاعتقاد والسلوك يؤدي إلى زعزعة الثقة في المبادىء الأخلاقية التقليدية السائدة. وعندها تصبح المعايير والقيم الأخلاقية مزاجية ذاتية لا تحتكم إلى العقل والمنطق. فالمجتمع الذي تحكمه الأهواء والعواطف بدلاً من المبادىء الموضوعية الحكيمة لا يعرف الطمأنينة والخير والسعادة. ومن هنا فإن التفسير العاطفي للأخلاق لا يصلح مبدأً للسلوك الأخلاقي في أي مجتمع.

إن ما يدعيه أصحاب هذه النظرية حيال ما تشير إليه المفاهيم الأخلاقية قد لا يتفق تماماً مع ما يقصده الأفراد عندما يصدرون أحكاماً أخلاقية في حياتهم اليومية. وهذا يعني أن الفرد عندما يقول إن «شيئاً ما خير» إنما يقصد فعلاً التأكيد على حقيقة معينة حول ذلك الشيء. وبذلك فهو لا يعبر عن عاطفة أو موقف ذاتي فحسب، كما يقول أصحاب هذا الاتجاه، وإنما يصف خصائص تتعلق بحقيقة خارجية. وبالتالي فإن للقضايا الأخلاقية معنى يتمثل في تلك الصفات والخصائص التي تشير إليها. ولو لم يكن كذلك؛ لأصبحت المفاهيم الأخلاقية غير ذات قيمة لدى الإنسان، حيث إنها لا تعبر إلّا عن الحالات النفسية والعاطفية التي لا تتجاوز الذات الفردية كما يقول العاطفيون. ورغم أن ستيفنسن تنبه إلى خطأ هذا الاعتقاد وجعل للقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية معاني ودلالات فإنه لم يخرج عن الإطار العام للنظرية العاطفية مما عرضه لنفس الانتقادات. وعلى الرغم من أن ستيفنسن ربط بين الاعتقاد والموقف وجعل الأول سبباً في تشكيل وتباين الثاني فإنه لم يظهر لنا كيف يمكن أن نحدد أو نكون اعتقاداتنا حتى نحصل على المواقف الصحيحة. ونظراً لأن الاختلافات القائمة حول المسائل الأخلاقية بين الأفراد أساسها الاختلاف في الاعتقادات والأفكار حول حقائق الواقع فإننا نتساءل عما إذا كان الانسجام في الاعتقادات والأفكار يؤدي بالضرورة إلى نفس المواقف لدى الأفراد، وهل يمكن أن يقوم هذا التوحيد بين الأفراد أساساً؟ إن

ستيفنسن لم يحدد موقفه من هذا التساؤل؛ بل إنه اكتفى بطرح السؤال في كتابه وترك الإجابة عنه للآخرين خشية الوقوع في مغالطات وتنبؤات خاطئة.
ونحن بدورنا نتساءل عن تكوين عقائد الأفراد حول حقائق الواقع. ففي كثير من الظروف تتكون العقائد وتتشكل عن طريق المواقف والميول والاتجاهات النفسية. وقد يصل هذا الارتباط والتأثير إلى حد التعصب عندما تصبح العقائد جزءاً لا يتجزأ من التكوين العاطفي والنفسي للأفراد. وبذلك قد نؤسس المعاني الوصفية على المعاني العاطفية وليس العكس كما قال ستيفنسن.

ومن ناحية أخرى، فإن المصطلحات الأخلاقية لا يمكن أن تكون مجرد عبارات استحسان أو عواطف قبول ورضى دون أن تصف الفعل رظروفه. إن الفعل الخلقي حدث واقعي حسي، له صفاته الموضوعية المدركة من كل كائن عاقل. فالفعل أو الشيء يكون خيراً إذا ما تطابق مع المعيار الأخلاقي الموضوعي الذي يميز الخير من الشر. إن السلوك الأخلاقي، والمصطلحات الأخلاقية لا يمكن أن تكون في منأى عن العقل والتفكير. إذ أن ما يميز السلوك البشري عن غيره من السلوك الحيواني هو حقيقة اعتماده وصدوره عن العقل والتفكير. إن محاولة ربط الأخلاق بالعاطفة يعني خروج السلوك الإنساني من دائرة المسؤولية التي تعتبر شرطاً أساسياً لقيام أي نظام أخلاقي. كما أدى ذلك الاعتقاد إلى القول بتعدد المواقف والاتجاهات الأخلاقية المتضاربة، وعدم إمكانية قيام مثل عليا ومبادىء سامية. وأخيراً، فإن هذه النظرية قد تميزت ببعض الملاحظات الإيجابية على الرغم من الانتقادات السابقة. إن أهم ما ساهمت به هذه النظرية في مجال الأخلاق إبراز تلك العناصر الذاتية والنفسية الخاصة بالفرد. فقد تجاهلت بعض النظريات الأخرى العنصر الذاتي في تكوين المبادىء الأخلاقية وما تشتمل عليه من قيم وفضائل إنسانية عندما ربطت الأخلاق بقوى غيبية وكائنات ميتافيزيقية لا متناهية. فالمقومات البشرية النفسية وما تحتوي عليه من عواطف وانفعالات تساهم بدون شك في تكوين المعايير

السلوكية والأخلاقية؛ وعليه فإن هذه النظرية العاطفية لا تكون مجانبة للصواب بصورة مطلقة.

تطبيقات عن الباب السادس:

س 1 ـ يؤكد بعض المفكرين في هذا العصر على عدم مصداقية الآراء الطبيعية التقليدية حول مفهوم الخير الأخلاقي. فالخير صفة بسيطة غير معرفة. اكتب مقالة توضح فيها هذا الاتجاه مفسراً ما يعرف «بالمغالطة الطبيعية».

س 2 ـ من الاتجاهات المعاصرة في علم الأخلاق ما يفسر الأحكام والقضايا الأخلاقية بالمواقف والمشاعر العاطفية المتمثلة في الاستحسان والاستهجان أو اللذة والألم. استعرض في ضوء ما درست الآراء والأفكار الأساسية التي تمثل هذا الاتجاه العاطفي في الأخلاق؟



الخـاتمـة

لقد استعرضنا فيما سبق من أبواب وفصول في هذا الكتاب مجمل النظريات والآراء المختلفة التي تعبر عن الاتجاهات النظرية في علم الأخلاق. ولقد آثرنا أن يكون عرضنا لها بصورة موضوعية تبين جوانب كل نظرية وأنصارها مؤجلين وجهة نظرنا إلىٰ نهاية العرض في باب التعليق. وقد حاولنا أن نقدم من خلال هذه الدراسة معظم النظريات الأخلاقية الكبرى المهمة في مجال المبادىء الأخلاقية، ولم نترك سوى بعض الآراء التي لا تمثل في الواقع مذهباً علمياً عميقاً يمكن أن يكوْن بمثابة النظرية كما هو الحال عند التطوريين والماركسيين والعمليين فلم يكن أصحاب المدرسة التطورية مهتمين بمجال الأخلاق. فهم في الأصل علماء في مجال الأحياء درسوا تطور الكائنات الحية في دورتها البيولوجية وبالتالي لا تمثل الأخلاق بالنسبة لهم إلا بعض الظواهر والأشكال التي قد تصاحب تلك المراحل التطورية المختلفة. أما بالنسبة للماركسيين فإنهم يصرحون برفضهم المطلق لكل المبادىء والقيم الأخلاقية التقليدية وخاصة المثالية منها. فالأخلاق عندهم ظواهر اجتماعية ترتبت عن الشكل الاقتصادي الذي يسود المجتمع. فالمبادىء والقيم الأخلاقية في المجتمع الرأسمالي تفرضها الطبقة البرجوازية لاستغلال الطبقة الكادحة. وبالتالي فإن الماركسيين لا يولون أي اهتمام لعلم الأخلاق ولم يلتزموا في سياستهم أية مبادىء أخلاقية معينة. وإذا اختار الماركسيون أية قيم أخلاقية فإنها ستكون قيماً تدفع الطبقة الكادحة إلى الثورة بغية دفع المجتمع لبلوغ مرحلة الشيوعية.

أما العمليون فهم مجموعة من الفلاسفة البرجماتيين الذين اهتموا

بالقضايا العلمية وما تتركه من تأثير على الحياة العملية وبذلك يشير العمليون إلى أن الأفكار والقيم بصفة عامة أدوات ووسائل يستعملها الإنسان لتحقيق أغراضه وأهدافه في الحياة. وبذلك تتطور الأخلاق عندهم وتختلف من فترة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر. ولا نجد عند هؤلاء دراسة علمية متخصصة في علم الأخلاق سوى تلك الدراسة التي برزت عند جون ديوي المتمثلة في كتابه (الشروط المنطقية للدراسة العلمية للأخلاق)[1].

ولم يترك لنا مؤسس المدرسة العملية شارلز بيرس أية مؤلفات تذكر في مجال علم الأخلاق.

وكما أشرنا في مقدمة هذا الكتاب فإن هذه الدراسة اقتصرت على إبراز الجانب النظري في علم الأخلاق، ولم تتناول القضايا الأخلاقية العملية. إن هذا بالطبع لا يعني فصل الأخلاق النظرية عن الأخلاق العملية كما قد يبدو. إذ أننا نعتقد بأن الجانبين يمثلان جانبين متداخلين لعلم واحد يستحيل قيامه إلا باتساقهما في شكل منطقي منظم. فالأخلاق العملية لا بد لها أن تستند في أحكامها وقيمها إلى تلك المبادىء والأسس النظرية العامة. ومن ناحية أخرى فإن الأسس النظرية لا بد لها أن تمتد إلى القضايا والمشاكل الأخلاقية العملية، وإلا لأضحت فارغة من المحتوى والمضمون العمليين وتفقد بالتالي قيمتها. إن البحث في المبادىء والقيم الأخلاقية أمر ليس سهلاً كما قد يتصوره البعض. فقد رأينا مما سبق الاختلاف الذي وقع فيه الفلاسفة والعلماء وهو اختلاف أدى إلى نشأة المذاهب والمبادىء المتعارضة والمتناقضة أحياناً. فقد رأى بعضهم أن الطبيعة البشرية مصدر هذه المبادىء الأخلاقية وبذلك يكون الفعل الخلقي منسجماً مع هذه الطبيعة الأولية في الإنسان أو معبراً عنها. أما ما يعارض ذلك من أفعال ومبادىء فيمثل الشر والرذيلة. وقد اتخذ بعضهم العقل وما يهتدي إليه من قواعد وشروط تحكم السلوك والأفعال أساساً للأخلاق، حيث إن العقل هو ما يميز الكائن البشري عن بقية الكائنات.

(1) J. Dewy, the Logical conditions of the Sciantific treatment of morality.

فالإنسان كائن أخلاقي بسبب تلك الملكة العاقلة التي تحتوي على القدرة الذاتية على تمييز الخير من الشر. ومن ناحية أخرى يعتقد مذهب آخر بأن أصل هذه المبادىء الأخلاقية السلوكية هو ما يقره أو ما يتعارف عليه المجتمع. فهي جزء من البناء الاجتماعي الذي يوجد قبل وجود الفرد. إن هذا الاختلاف والتعدد في أنواع المبادىء والمذاهب الأخلاقية في الواقع قد يكون دليلاً على عدم وجود مبدأ أخلاقي واحد يمكن أن يعالج القضايا والمشكلات السلوكية الإنسانية بوجه عام. وهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين من أصحاب المدرسة النسبية حينما اعتقدوا أن لكل مجتمع ما يناسبه من القيم والمبادىء الأخلاقية. وفي الوقت الذي نؤكد فيه على وجود هذا التباين في المبادىء الأخلاقية بين الأفراد والمجتمعات في الحياة العملية الواقعية إلا أننا نسلم من ناحية أخرى بوجود مستوى من الحياة الأخلاقية أساسه القيم والمبادىء الأخلاقية السامية الثابتة. فمثل هذه المبادىء تتفق مع طبيعة وجوهر الكائن البشري الذي يختلف عن بقية الموجودات الأخرى. إن عالم الواقع والخبرة الذي يعيشه الإنسان باختلاف الأزمنة لا يمثل في حقيقته مصدراً لاستنباط هذه المبادىء الأخلاقية. فالقيم والمعايير التي احتكم إليها الإنسان في حياته اليومية لم تكن إلا وليدة الظروف والثقافات الاجتماعية السائدة في زمن معين. إن الظروف الخاصة بالطبيعة البشرية تجعل هذه الطبيعة قابلة للتأثر بالبيئة الاجتماعية كما يمكن أن تؤثر فيها إيجاباً وسلباً. وبذلك فإن هذه الطبيعة البشرية قد تتعرف عن طريق هذه المؤثرات عن مسارها الحقيقي الذي يستند إلى تلك المبادىء السامية. فلا عجب إذا ما شاهدنا تعدد الاختلاف في المبادىء والقيم الأخلاقية بين الأفراد والمجتمعات على مر العصور.

لذلك دعت الضرورة والحاجة إلى مراجعة الإنسان لسلوكه وأفعاله بحثاً عن المبادىء والقيم الأخلاقية الصحيحة التي تحقق خيره وسعادته والتي تتناسب طبيعته ووجوده. وقد جاءت الديانات السماوية عبر التاريخ داعية إلى تصحيح السلوك الإنساني وتقويم انحرافاته عن المسار الطبيعي مذكرة البشرية

بالمبادىء الأخلاقية السامية. وقد أكدت الأديان السماوية المختلفة على هذه المبادىء العامة. وهذا الاتفاق دليل واضح على أن هذه المبادىء والقيم الأخلاقية الصحيحة ثابتة وصالحة لقيادة السلوك البشري نحو الخير والسعادة في كل زمان ومكان. وعليه فإن ظاهرة النسبية التي يدعيها البعض في الأخلاق استناداً إلى الواقع الإنساني المختلف لا تعتبر مقياساً أو دليلاً كافياً على صحة ومصداقية تلك المعايير والقيم. فالسلوك الإنساني الذي يصل إلى درجة التناقض والتضاد وما يحتويه من قيم ومبادىء في مثل هذه الظروف لا يعبر عن الشكل المناسب والصحيح. وما ذلك إلا انحرافات للطبيعة البشرية التي تقودها أهواء ونزعات الإنسان المتعددة.

لقد حاولنا خلال دراستنا أن نقدم للقارىء العرض الواضح للمذاهب والنظريات الأخلاقية معتمدين في ذلك على النصوص والمؤلفات الأولية والرئيسية كما وردت عند أصحابها حسب المنهج العلمي ووفق (القواعد الموضوعية للبحث). وبذلك جاءت هذه الدراسة محتوية الأفكار والمبادىء الرئيسية التي تنادي بها كل مدرسة في التراث الأخلاقي، رغم الاختصار وعدم التوسع الذي انتهجناه أحياناً مع بعض المدارس. وإذا لم يكن اهتمامنا ببعض المدارس من حيث الحجم المخصص لدراستها مساوياً لاهتمامنا بغيرها، فإن ذلك يعود إلى ما تمتلكه تلك المدارس والمذاهب من أفكار ودراسات في هذا المجال، وليس نتيجة الاتجاهات الخاصة أو الميول الذاتية. وقد أوردنا في الهوامش المراجع والمصادر الخاصة بكل مدرسة إذ كانت تلك المراجع والمصادر منطلقاً أساسياً لهذه الدراسة العلمية. وفي الختام نأمل أن نكون قد قدمنا للقارىء العربي من خلال هذه الدراسة مصدراً يستعين به على بلوغ أهدافه في مجال الدراسات الأخلاقية والبحث العلمي، وقد حرصنا كثيراً على أن نقدم هذا العمل في أسلوب بسيط يكون في متناول الباحث المتخصص والقارىء المثقف بصفة عامة.

ونسأل الله تعالى التوفيق وما توفيقي إلا بالله العلي القدير.

د. أبو بكر إبراهيم التلوع

قائمة المصادر

أولاً: المصادر العربية

1 ـ ابن مسكويه، أحمد محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف، مصر، مطبعة محمد صبيح، 1959.

2 ـ أبو البقاء، أيوب، الكليات، القاهرة، دار الطباعة العامرة، 1281 هـ.

3 ـ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، محمد صبيح، 1956.

4 ـ الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، القاهرة، دار المعارف، 1964.

5 ـ الفيروزي، مجدي الدين، القاموس المحيط...، دار الجيل، ...

6 ـ أنيس، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط...، دار الفكر، ...

7 ـ بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975.

8 ـ برجسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، بيروت، دار العلم للملايين، 1984.

9 ـ برهيية، إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للنشر، 1982.

10 ـ بريل، ليڤي، الأخلاق وعلم السعادات، ترجمة محمود قاسم، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، 1953

11 ـ ذكرى، أبو بكر، مدخل إلى فلسفة الأخلاق، مصر، مطبعة دار التأليف، 1968.

12 ـ ديكارت، رينيه، مبادىء الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، 1959.

13 ـ زين الدين، محمد أمين، الأخلاق عند الإمام الصادق، دار الكتاب الإسلامي، 1979.
14 ـ عبدالله، عبد العزيز، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب، تطوان، دار الطباعة المغربية، 1953.
15 ـ فلوجل، جون، الإنسان والأخلاق والمجتمع، ترجمة عثمان نوير، مصر، دار الفكر العربي، . . .
16 ـ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1966.
17 ـ هادفيلد، ج، علم النفس والأخلاق. ترجمة عبد العزيز القوصي، مصر، دار الطباعة الحديثة. . .

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1 - Aiken, H. Hume's Moral and Political Philosophy, NewYork, Hafner Publishing Comp., 1972.
2 - Aquinas, Thomas. SummaTheologica.Trans. Fathers of English Dominican Province, London, washboures, 1947.
3 - Aristotle, Nicomacian Ethics. Trans. R.McKean. The basic works of Aristotle, NewYork, Random House, 1941.
4 - -- Metaphysics Trans. R. McKean. The basic works of Aristotle, NewYork, Ransom House, 1941.
5 - Augustines A. Connfessions Trans. R.S. Pine, Coffin, Harmonds North, 1973.
6 - Ayer, A. Language, Truth and Logic, NewYork, Dover Publication, 1973.
7 - Bentham, J. Introduction to the Principles of Morals, NewYork, Hofner Pub. Co. 1973.
8 - Binkley, Luther. Contemporary Ethical Theories, NewYork, The Citadal Press, 1961.
9 - Butler, J. Sermons Ed. Glad Stone, The works of Joseph Buther, Oxford, 1897.
10 - Descartes, R. The Principles of Philosophy, Trans. Haldane and Ross. The Philosophical works of Descartes, London, Cambridge Uni. Press, 1970.
11 - Edwardes, Paul. ed. Encyclopedia of philosophy, NewYork, Macmilan Comp., 1967.

12 - Frankena, W. Ethics, NewYork, Printice-all, 1963.

13 - Gert, Bernard. The Moral Rules. NewYork, Harper and Row 1973.

14 - Gould, T. The Moral Discourse of Epictatus, NewYork, Washington Square Press, 1964.

15 - Gutherie, W. Socrates, London, Campredge Uni. Press, 1971.

16 - Gutherie, W. The Sophists, Campredge Uni. Press, London, 1971.

17 - Hobbes, Thomas. The elements of Law, Natural and Political ed. E. Tonnies, London,..., 1928.

18 - -- -- Laviatihan ed. M. Oakeshott, Oxford... 1947.

19 - Hume, D. Treatise of Human Nature, ed. E. Mossner Maryland, Penguin Book, 1969.

20 - Jones, Sontag, and others, Approaches to Ethics, NewYork, Mcgraw Hill, 1962.

21 - Johnson, Oliver, Ethics, NewYork, Holt, 1965.

22 - Kent, I. The fundemental Principles of Ethics, Trans. Otto Manthey, NewYork, Appleton-Century Inc., 1938.

23 - Kauch, J. The Moral and Ethical life, Chicago, H.R. Comp., 1963.

24 - La Lande, A. vocabulaire Technique Et Critique de la Philosophy, Paris, P.U.E. 1960.

25 - Madinier, G. La Consience Morale, Parise, P.U.E. 1963.

26 - Machiavalli, The Prince, Trans. Ricci and Detmold, NewYork, Random House, 1940.

27 - McKeon, R. Trans. The basic works of Aristotle, NewYork, Random House, 1941.

28 - Mill, J.S. Utiliterianism, Liberty, Representative government, London, J.M. Dent, 1962.

29 - Moore, G.E. Principia Ethica, London, Campredge Uni. 1962.

30 - Mothersheld, John. Ethics, New York, Holt Rinhart, 1955.

31 - Ogdan, C. and Richards, I. The meaning of meaning, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1949.

32 - Oraison, Marc. Morality of our Time, NewYork, 1996.

33 - Plato. The Republic ed. Cornford, Oxford Uni. Press, London, 1971.

34 - Stevenson, C. Ethics and Language, New Haven, Yale Uni. Press, 1945.

35 - Stocks, J. Morality and Purpose, London Routledge and Kegan Paul, 1969.

36 - Sorley, W. History of English Philosophy, Campredge Uni. London, 1951.

37 - Tsanoff, R. The Moral Ideals of our Civilization, NewYork, Dulton, 1972.

38 - Wisdom, J. Philosophy and Psycho-Analysis Oxford, Basil Blackwell, 1953.



الفهـرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	7

البـاب الأول
الأخلاق في الفكر اليوناني

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول: مقدمة في علم الأخلاق	13
ماهية علم الأخلاق	13
تعريف علم الأخلاق	17
قيمة الأخلاق	21
الفصل الثاني: الفكر الأخلاقي قبل سقراط	27
الفكر القديم	27
السوفسطائيون	33
الفصل الثالث: سقراط	37
الفضيلة والتعلم	39
الخير والمنفعة	42
معرفة النفس	45
تعليق	48
الفصل الرابع: أفلاطون	55
الفضائل في الدولة	58
الفضائل في الفرد	60

الموضوع	الصفحة
الخير الأسمى	63
تعليق	66
الفصل الخامس: أرسطو	69
الفضيلة	70
الفضائل الأخلاقية	71
الوسط الذهبي	75
الفضائل العقلية	76
السعادة	77
تعليق	79
الفصل السادس: الفكر الأخلاقي في العصر الهلينستي	83
الأبيقورية	86
تعليق	92
الرواقية	94
تعليق	100

الباب الثاني
الفكر الأخلاقي في العصور الوسطى

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول: الأخلاق في الفكر المسيحي	107
أوغسطين	110
توماس الأكويني	115
تعليق	119
الفصل الثاني: الأخلاق في الفكر الإسلامي	125
ابن مسكويه	128
حقيقة النفس	130
الخلق	136

الموضوع	الصفحة
الخير والسعادة	140
الغزالي	144
معيار الحكم الخلقي	147
الخيرات وأنواعها	149
الفضائل	154
السعادة	159

البـاب الثالـث
الأخلاق في العصر الحديث

مقدمة عامة	165
الفصل الأول: ديكارت	173
الفصل الثاني: هيوم	177

البـاب الرابـع
أخـلاق المنفعـة

الفصل الأول: مذهب المنفعة الذاتية	185
توماس هوبز	188
تعليق	194
الفصل الثاني: مذهب المنفعة العامة	199
جيرمي بنتام	202
مبدأ المنفعة	203
قيمة اللذة والألم وقياسها	205
تعليق	208
جون ستيوارت مل	211
المذهب النفعي	212

الموضوع	الصفحة
سعادة المجتمع	214
السعادة والفضيلة	216
تعليق	218

البـاب الخامـس
مذهب الحس الأخلاقي

الفصل الأول: مبدأ الحس العام	225
شافستبري	229
هاتشيسون	233
توماس ريد	236
تعليق	240
الفصل الثاني: الضمير الأخلاقي	243
بطلر	246
تعليق	251
الفصل الثالث: أخلاق الواجب	255
كانط	255
الإرادة الخيرة	257
الواجب	260
صورة القانون الكلي	262
تصنيف الأوامر	264
تعليق	267
الفصل الرابع: الأخلاق الاجتماعية الوضعية	271
أوجست كونت	276
ليڤي بريل	281
تعليق	288

الموضوع	الصفحة

الباب السادس
الفكر الأخلاقي المعاصر

الفصل الأول: النفعية المثالية 297
ج. إ. مور 297
الخير صفة بسيطة غير معرفة 297
نقد الأخلاق الطبيعية 300
الأخلاق الميتافيزيقية 303
الأخلاق العملية 305
النفعية المثالية 307
تعليق 309

الفصل الثاني: أخلاق العاطفة 313
إي. جي. إير 317
شارلز ستيفنسن 322
تعليق 325

ـ الخاتمة 331
ـ قائمة المصادر 335









